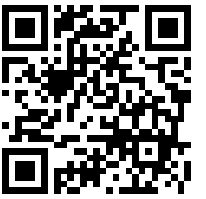
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

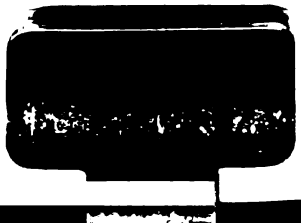
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 1,712,010

Digitized by Google

PROPERTY OF
The University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DES ALTEN MÖNCHTUMS UND DES BENEDIKTINERORDENS

BX
2410
.B42
no. 6

HERAUSGEGEBEN VON
ILDEFONS HERWEGEN O. S. B.
ABT VON MARIA-LAACH

HEFT 6

DR. THEOL. FRIEDRICH DEGENHART

DER HL. NILUS SINAITA

SEIN LEBEN UND SEINE LEHRE VOM MÖNCHTUM

MÜNSTER IN WESTF. 1915
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

Digitized by Google
UNIVERSITY OF MICHIGAN
GENERAL LIBRARY

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster i.W.

In unserm Verlage erscheinen:

Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens

Herausgegeben von Ildefons Herwegen O. S. B., Abt von Maria-Laach.

In dieser Sammlung sind bis jetzt erschienen:

Heft 1—2. **Dr. theol. Wilhelm Neuß, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts.** Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Typologie der christlichen Kunst, vornehmlich in den Benediktinerklöstern. XVI und 333 Seiten. Mit 86 Abbildungen. gr. 8°. 1912. geh. Mk. 10.—, gbd. in Originalleinen Mk. 12.—.

Heft 3. **Studien zur benediktinischen Profeß.**

I. P. Matthäus Rothenhäusler, O. S. B., **Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti.**

II. P. Ildefons Herwegen, O. S. B., **Geschichte der benediktinischen Profeßformel.** VIII und 168 Seiten. gr. 8°. 1912. geh. Mk. 4.50, gbd. in Originalleinen Mk. 6.—.

Heft 4. **Dr. phil. Heinrich Pauen, Die Klostergrundherrschaft Heisterbach.** Studien zur Geschichte ihrer Wirtschaft, Verwaltung und Verfassung. XII und 220 Seiten. Mit 3 Karten. gr. 8°. 1913. geh. Mk. 6.—, gbd. in Originalleinen Mk. 7.75.

Heft 5. **Dr. phil. Gottfried Kühn, Die Immunität der Abtei Groß-St. Martin zu Köln.** Mit einem Vorwort des Herausgebers und 4 Abbildungen. XII und 114 Seiten. gr. 8°. 1913. geh. Mk. 3.50, gbd. in Originalleinen Mk. 5.—.

Heft 6. **Dr. theol. Friedrich Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita.** Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum. XII und 188 Seiten. gr. 8°. 1915. geh. Mk. 5.00, geb. in Originalleinen Mk. 6.50.

Urteile über Heft 1—2:

Theolog. Literaturbericht (7. Heft, 1912): „Das Buch wird von allen, die sich für die Geschichte der alttestamentl. Exegese und für die Entwickelung der kirchlichen Kunst interessieren, als eine höchst wertvolle, auf sorgfältiger wissenschaftlicher Forschung beruhende Arbeit willkommen geheißen werden."

Biblische Zeitschrift 3 (1913) 333: „. . . Der erste Teil, der zum erstenmal die Auffassung des Buches Ezechiel durch 12 Jahrhunderte verfolgt, ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Ezechielexegese."

Digitized by Google

Digitized by Google

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DES ALTEN MÖNCHTUMS

UND DES

BENEDIKTINERORDENS

HERAUSGEGEBEN VON

ILDEFONS HERWEGEN O. S. B.
ABT VON MARIA-LAACH

HEFT 6

DER HL. NILUS SINAITA

SEIN LEBEN UND SEINE LEHRE VOM MÖNCHTUM

VON

DR. THEOL. FRIEDRICH DEGENHART

MÜNSTER IN WESTF. 1915
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

Digitized by Google

9534.

DER HL. NILUS SINAITA

SEIN LEBEN UND SEINE LEHRE VOM MÖNCHTUM

ΑΝΗΡ ΚΑΙ ΠΡΑΞΕΙ ΚΑΙ ΓΝΩΣΕΙ
ΚΕΚΟΣΜΗΜΕΝΟΣ.
(ORAT. IN ALBIAN.)

VON

DR. THEOL. FRIEDRICH DEGENHART
KGL. GYMNASIAL-PROFESSOR IN EICHSTÄTT

MÜNSTER IN WESTF. 1915
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

Digitized by Google

TX
241
.E42
.6

Digitized by Google

12.22.25

Vorwort.

Die vorliegende Studie ist eine von der hochwürdigen theologischen Fakultät Freiburg i. Br. genehmigte Dissertation. Ich sage dieser hohen Korporation geziemendsten Dank, insbesondere Herrn Professor Dr. Pfeilschifter für gütige Förderung.

Den Artikel über die Beicht habe ich nachträglich eingefügt, nachdem mich mein verehrter Freund, Herr Universitätsprofessor Dr. Grabmann, in dankenswerter Weise auf das Buch von Hörmann aufmerksam gemacht hatte.

Vorzüglichen Dank schulde ich dem hochwürdigsten Herrn Abt Ildefons Herwegen O. S. B. von Maria-Laach, der die Güte hatte, die Arbeit in die „Beiträge“ aufzunehmen. Des weiteren bin ich zu wärmstem Danke verpflichtet dem hochwürdigen Herrn P. Matthäus Rothenhäusler O. S. B. von St. Josef bei Coesfeld, der in opferwilligster Weise die Mühen der Drucklegung mit mir getragen hat und mir manch nützlichen Wink zukommen ließ.

Dankbar bin ich auch dem Aschendorffschen Verlage für sein Entgegenkommen und die sorgsame Ausführung des Druckes.

Endlich sage ich besten Dank für gütige Überlassung von Werken der Literatur der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek und der Stiftsbibliothek St. Bonifaz in München, sowie der Kgl. Staats- und Bischöfl. Seminarbibliothek in Eichstätt.

Möge die Arbeit zur wirklichkeitstreuen Würdigung eines der bedeutendsten Anachoreten vom Sinai einiges beitragen.

Eichstätt i. B., den 22. November 1914.

Fr. Degenhart.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Vorwort V
Literaturverzeichnis IX
Einleitung: Quellenübersicht 1
I. Schriften über Tugenden und Laster 3
II. Schriften über das Mönchtum 8
III. Sentenzen und Mahnworte 14
IV. Briefe 14

Erster Teil.

Leben und Wirken des hl. Nilus vom Sinai.

I. Der äußere Lebensgang des hl. Nilus Sinaita 25
§ 1. Geburt und Abstammung. Stadtpräfekt von Konstantinopel . . 25
§ 2. Eintritt ins Kloster. Die Mönche auf Sinai 29
§ 3. Entführung des Theodulus. Wiederfinden 33
§ 4. Priesterweihe. Rückkehr auf den Sinai. Tod 37

II. Wirken des Nilus für christliche Sitte und Charitas 38
§ 5. Nilus in seinem Verhältnis zur Laienwelt 38
§ 6. Des Nilus Beziehungen zum Klerus 42

III. Bemühungen des Nilus, die Reinheit des Glaubens unter seinen Zeitgenossen zu fördern 46
§ 7. Zurückweisung heidnischer Anschauungen 46
§ 8. Äußerungen gegen gnostische und manichäische Irrlehren . . . 49
§ 9. Beurteilung des Origenismus 51
§ 10. Bekämpfung des Arianismus und Apollinarismus 52
§ 11. Bekämpfung des Nestorianismus 57
§ 12. Abwehr novatianischer Härten 59

IV. Einzelne Lehranschauungen des Nilus 61
§ 13. Eucharistielehre des hl. Nilus 61
§ 14. Die Bilder- und Heiligenverehrung nach Nilus 63
§ 15. War Nilus Semipelagianer bzw. Pelagianer? 65
§ 16. Seine trichotomistischen Aussprüche 68

V. Rhetorische Leistungen und profanwissenschaftliche Äußerungen des Nilus. Besondere freundschaftliche Beziehungen literarischer Art . 70
§ 17. Nilus als kirchlicher Redner 70
§ 18. Des Nilus Stellung zur weltlichen Wissenschaft 76
§ 19. Nilus in seinem Verhältnisse zum hl. Chrysostomus 81

Digitized by Google

Zweiter Teil.

Lehre des hl. Nilus des Sinaiten vom Mönchtum.

I. Die Auffassung des Nilus von den historischen und religiösen Grundlagen des Mönchtums 86

§ 20. Name und Begriff des Mönchtums. Stiftung und erste Blüte. Verhältnis zur heidnischen und jüdischen Ethik 86

§ 21. Des Nilus Lehren von den Voraussetzungen der monastischen Vollkommenheit 92

1. Einsamkeit. — Anachorese und Weltfrömmigkeit 92

2. Entsagung. — Aufnahme in den Mönchsstand 97

II. Die Pflichten des monastischen Lebens und der Kampf gegen seine Hindernisse 100

§ 22. Die allgemeine Form des monastischen Lebens: die „mittlere Armut“ 100

§ 23. Aszetische Übungen 102

A. Gebetsleben. Unmittelbar gottesdienstliche Obliegenheiten . 103

a) Gebet 103

b) Opferfeier, Beicht und Kommunion 106

c) Betrachtung 110

d) Lesung 113

B. Körperliche Aszese 116

a) Arbeit 116

b) Fasten 117

c) Ruhe und Schweigen 120

d) Wachen. Liegen auf dem Boden 122

e) Äußeres Auftreten. Kleidung 123

§ 24. Prinzip und Beweggründe des monastischen Strebens. Innere Gesinnung als Bedingung des monastischen Verdienstwirkens . 125

§ 25. Die wichtigsten Tugenden 130

a) Gehorsam 130

b) Keuschheit 131

c) Nächstenliebe 133

d) Sanftmut und Geduld. Eigenschaften der Führer 135

§ 26. Hindernisse des monastischen Lebens und ihre Gegenmittel . . 140

1. Sünde und Buße. Die acht Hauptsünden und ihre Gegenmittel 141

2. Welt und Begierlichkeit 149

3. Dämonen. Versuchungen und Gegenmittel. Erkennbarkeit (Scheidung) der Geister. Teleologie der Versuchungen . . . 151

§ 27. Beharren und Fortschreiten 161

III. Die Haupttypen des Ideals der monastischen Vollkommenheit nach Nilus 163

§ 28. Verähnlichung mit Gott 164

§ 29. Leben im Geiste, Sterben im Fleische 166

§ 30. Die Apathie 168

Schluß.

§ 31. Stellung des hl. Nilus vom Sinai in der Geschichte der monastischen Aszese 171

Digitized by Google

Literaturverzeichnis.

S. P. N. Nili abbatis opera, Migne, PG 79.

Apophtegmata patrum PG 65.

S. Basilius Caesariensis episcopus, PG 29—32.

Cassiani, Joannis, opera, rec. Michael Petschenig P. I 1886, P. II 1888 (SEL vol. XIII, XVII).

S. Joannes Chrysostomus, PG 47—64.

Evagrius Ponticus PG 40.

Georgius Cedrenus, compendium historiarum PG 121.

Georgius cognomine 'Hamartolus', chronicon breve PG 110.

Mansi, sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Editio novissima, Florentiae 1759.

Nikephorus Callistus, Hist. eccles. PG 145.

Photii opera PG 101—104.

Anastasijewić, J., Die paränetischen Alphabete in der griechischen Literatur, Münchener Dissertation 1905.

Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg, 2 Bd., 1903.

Bornemann, Fr. W., In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis, Göttingen 1885.

Bury, the *Παράδεισος* of Joannes Geometres, Byz. Zeitschr. VII (Leipzig 1898) 134—137.

Butler, C., The Lausiac History of Palladius I, Cambridge 1898, II, Cambridge 1904.

Clarke, A., Basil the Great. A study in Monasticism, Cambridge 1913.

Diekamp, Fr., Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I, Münster 1895.

Domański, B., Die Psychologie des Nemesius, Baeumker-Hertling, Beiträge zur Philosophie des Mittelalters III, H. 1, Münster 1900.

Draeseke, J., gibt einen Bericht über eine Nilushandschrift in der Wochenschrift für klassische Philologie, Berlin 1913, 30, Nr. 14 Sp. 378.

Eberle, Fr. X., Arbeitsmotive im Lichte der christlichen Ethik, München 1912.

Falkenberg, W., Evagrius Ponticus. Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse. Neue Folge, Bd. XIII Nr. 2, Berlin 1912.

Faulhaber, M., Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katenen, Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, 4. Heft, Wien 1902.

Digitized by Google

Feßler, J.-Jungmann, Institutiones patrologiae², II, Innsbruck 1896.

Graf, G., Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrh.), Straßburger Studien VII, 1. Heft, Freiburg i. Br. 1905.

Greßmann, Hugo, Nonnenspiegel und Mönchspiegel, zum ersten Male in der Urschrift herausgegeben, Texte und Untersuchungen XXXIV, 4, Leipzig 1913.

Haidacher, S., Nilusexzerpte im Pandektes des Antiochus, in: Revue bénédictine XXII, Nr. 2, Abbaye de Maredsous 1905, 249 ff.

— Chrysostomus-Fragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus, in: Chrysostomica. Studi e richerche intorno A. S. Giovanni Chrisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte. Parte prima. Rom 1908.

Harnack, A., Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte⁷, Gießen 1909.

— Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XIV, 2, Leipzig 1905; XXXIV, 4, Leipzig 1913.

Holl, K., Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum XV. Jahrgang, XXIX u. XXX. Bd., Leipzig 1912.

— Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen, Leipzig 1898.

Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte. Ein Beitrag zur allgemeinen Mönchsgeschichte, Donauwörth 1913.

Hübner, H. G., Diogenis Laertii de vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem. Vol. II., Leipzig 1831.

Kappitsch, A., St. Augustins Zahlensymbolik. Jahresbericht des fürstbischöflichen Gymnasiums am Sekauer Knabenseminar Carolinum-Augustinum in Graz, Graz 1905.

Kopp, G., Die Stellung des hl. Johannes Chrysostomus zum weltlichen Leben, Münsterer Inaugural-Dissertation 1905 (Teildruck).

Kranich, A., Die Aszetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Großen, Paderborn 1896.

Krottenthaler, S., Des Palladius von Helenopolis Leben der Heiligen. Aus dem Griechischen übersetzt, Bibliothek der Kirchenväter², Kempten und München 1912.

Krumbacher, K., Geschichte der byzantinischen Literatur², München 1897.

Kunze, J., Markus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis, Leipzig 1895.

Lauchert, F., Der unter Nilus des Älteren Namen überlieferte „*Παράδεισος*", Byzant. Zeitschrift IV, Leipzig 1895, 125 ff.

Leipoldt, J., Didymus, der Blinde von Alexandrien, Texte und Untersuchungen XIV, 3, Leipzig 1905.

Mayer, J., Die christliche Aszese. Ihr Wesen und ihre historische Entfaltung, Freiburg i. Br. 1894.

Morison, E. F., St. Basile and his Rule, London 1912.

Neander, A., Der hl. Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter II (Berlin 1822). Eine spätere Ausgabe war mir nicht zugänglich.

Digitized by Google

Nirschl, J., Lehrbuch der Patrologie und Patristik, 3. Bd., Mainz 1883.

Pfeilschifter, G., Die Germanen im römischen Reiche. Theoderich der Große. Weltgeschichte in Karakterbildern, herausgegeben von Franz Kampers. Zweite Abteilung: Mittelalter, Mainz 1910.

Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898.

Rothenhäusler, M., O. S. B., Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti, Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 3, Münster i. W. 1912.

Schenkl, C., Epicteti dissertationes ab Ariano digestae ad fidem Codicis Bodleiani recensuit, Leipzig 1894.

Schiwietz, St., Das morgenländische Mönchtum. Erster Band. Das Aszetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert, Mainz 1904.

— Das morgenländische Mönchtum. Zweiter Band. Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im vierten Jahrhundert, Mainz 1913.

— Die altchristliche Tradition über den Berg Sinai und Kosmas Indikopleustes, Katholik XXXVIII, 7. Heft, Mainz 1908.

Schultze, V., Altchristliche Städte und Landschaften I. Konstantinopel, Leipzig 1913.

Schweighäuser, Epicteteae philosophiae monumenta t. I—V, Leipzig 1799.

Steitz, G. E., Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XIV. 1867.

Stiglmayr, J., S. J., Makarius der Große im Lichte der kirchlichen Tradition, Theologie und Glaube III, 4. Heft, Paderborn 1911.

— Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius, Stimmen aus Maria-Laach LXXX, 4. Heft, Freiburg i. Br. 1911.

— Das Mönchtum in den Homilien des Makarius von Ägypten, Theologisch-praktische Monatsschrift, XXII. Bd., 5. und 6. Heft, Passau 1912.

— Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten. Programm von Stella matutina in Feldkirch, Innsbruck 1912.

— Kirchenväter und Klassizismus. Stimmen der Vorzeit über humanistische Bildung, Freiburg i. Br. 1913.

Stoffels, J., Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908.

— Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius, Theologie und Glaube II, Paderborn 1911, Heft 9 und 10.

Ven van den, Paul, Un opuscule inédit attribué à S. Nil, in Bibliothèque de la Faculté philosophie et lettres de l'université de Liège, Série grande in 18° (Jésus), Fascicule II, speziell in „Mélanges Godefroid Kurth II: memoires littéraires, philologiques et archéologiques" 72 ff.

Weber, S., Evangelium und Arbeit, Freiburg i. Br. 1898.

Digitized by Google

Weis-Liebersdorf, J. E., Sancti Diadochi episcopi Photicensis de perfectione spirituali capita centum, Leipzig 1912.

Werfer, F. X., Nili asceteae paraenetica e codicibus Darmstadiensi et Bernensi, edidit. Acta philologorum Monacensium, ed. Tiersch, T. III, fasc. I, München 1820.

Weyman, C., Die Wissenschaft der Wissenschaften, in den Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet von seinen Schülern und Verehrern, Freiburg i. B. 1913, 371 ff., bes. 375.

Wotke, C., Handschriftliche Beiträge zu Nilus' Paraphrase von Epiktets Handbüchlein, Wiener Studien, Zeitschrift für klassische Philologie, 14. Jhrg., 1. Heft, Wien 1892.

Wörter, Friedr., Die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus, Freiburg i. Br. 1856.

— Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, Freiburg i. Br. 1866.

Zöckler, O., Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden. Beitrag zur Dogmen- und zur Sittengeschichte der vorreformatorischen Zeit, Biblische und kirchenhistorische Studien, Heft 3, München 1893.

— Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Biblische und kirchenhistorische Studien, Heft 4, München 1893.

— Die Tugendlehre des Christentums, geschichtlich dargestellt in der Entwicklung ihrer Lehrformen, mit besonderer Rücksicht auf deren zahlensymbolische Einkleidung, Gütersloh 1904.

Digitized by Google

Einleitung: Quellenübersicht.

In den letzten Dezennien des 4. Jahrhunderts hatte die Kirche Christi längst auf allen Gebieten ihre volle Lebenskraft entfaltet, war zum weltumschattenden Baume geworden, der allen Nahrung und Erquickung bot, die guten Willens zu ihm eilten. Ihr Kultus hatte eine Macht entfaltet, die zahlreiche Anhänger warb; in Sitte und Lebensführung war ihr Odem gedrungen, und ihre Wissenschaft diente der Verteidigung, dem Ausbau und der Darlegung ihrer Glaubensideale. Freilich ging sie ihre Bahn nicht ungehemmt; vielfach war sie von rauhen Stürmen umtobt. Die Häresie, die schon an der Wiege des Christentums ihr Haupt erhoben, hatte sie mit zäher Energie durch die Jahrhunderte begleitet und mit List und Gewalt an ihren Grundfesten gerüttelt. Aber sie ward zur Kraft, die das Böse will und das Gute schafft. Ihre Angriffe auf die fundamentalsten Wahrheiten des Christentums förderten deren unabänderliche Feststellung durch die Lehrautorität der Kirche auf den Konzilien und rief Männer auf den Plan, die mit der Leuchte ihres Geistes das umdunkelte Glaubensgebiet erhellten und die christliche Lehre als unendlich erhaben über die Geistesgüter des sterbenden Heidentums erscheinen ließen. Wie funkelnde Sterne leuchten durch die Zeiten die Namen eines Athanasius, des kappadozischen Dreigestirns, eines Chrysostomus. Diese Männer haben aber auch in besonderem Maße christliches Leben geübt und gefördert, indem sie erst Jahre hindurch jenem bewunderten Stande angehörten und dann ihn in unsterblichen Schriften verherrlichten, der, in seinen Grundlagen auf der Lehre Christi ruhend, in der Mitte des 3. Jahrhunderts durch Antonius den Ägypter ein schlichtes Dasein begonnen hatte, von Pachomius in organische Formen gegossen wurde und als christliches Mönchtum am Baume der Kirche als einer ihrer herrlichsten Äste sich entwickelte [1]). Um Chrysostomus, den ge-

[1]) Über die Entwicklung des Mönchtums von seinen ersten Anfängen bis zur höchsten Blüte orientiert trefflich Mayer, Die christliche Aszese. Ihr Wesen und ihre historische Entfaltung. Freiburg im Breisgau 1894.

Digitized by Google

feierten Dulderpatriarchen von Konstantinopel, scharte sich früh eine Zahl von Jüngern, die voll Bewunderung für die von ihm verwirklichten und schriftstellerisch verklärten Ideale das friedliche Glück des Mönchtums suchten und festhielten bis zum Ende ihres Lebens. Unter ihnen erscheint als einer der Würdigsten der hl. Nilus vom Sinai. Er war ein Sohn seiner Zeit und seiner Kirche im besten Sinne des Wortes. In stiller Einsamkeit verwirklicht er ihre Ideale und kämpft für sie; und in würdiger Sprache verkündet er in unvergänglichen Schriften ihren Ruhm und Segen den spätesten Geschlechtern. Dabei hat er aber auch ein Auge für alle Gebrechen des damaligen Mönchtums, besonders für die Hauptmängel ungezügelter Erwerbsbestrebungen und die damit oft verbundene Unstätigkeit der Mönche, wie sich im Verlaufe unserer Abhandlung zeigen wird. Und hat er auch nicht epochemachend gewirkt durch Förderung organisatorischer Aufgaben, wie vor ihm ein Basilius für das Morgenland, nach ihm ein Kassian für den Okzident, so hat er doch durch sein Wirken und seine Schriften für seine Gegenwart und vor dem Urteile der Nachwelt genug getan.

Noch hat diese ihn in seiner ganzen Erscheinung nicht ins Auge gefaßt, wenn auch bei Würdigung seines Meisters Chrysostomus gelegentlich auf seine Person ein verklärender Lichtstrahl fällt [1]), und er in den bekannten patristischen Werken eine kurze Darstellung findet. Auch das neueste, vortreffliche Werk von Schiwietz [2]) über das morgenländische Mönchtum wollte bei aller Gründlichkeit sein Bild sichtlich nur in großen Umrissen entwerfen. Und doch lädt seine aus dem hinterlassenen Schrifttum sprechende Größe uns ein, ihm eine nähere Würdigung zu widmen. Wenn wir auf Grund dieses Studiums an Nilus bewahrheitet sehen, was er von seinem Landsmanne Albianus in der nitrischen Wüste rühmte, „*ἀνὴρ καὶ πράξει καὶ γνώσει κεκοσμημένος*“, so ist uns damit der Weg gewiesen, den wir bei seiner Würdigung beschreiten möchten. Indem wir sein Leben und Wirken sowie seine Lehre vom Mönchtum, den Hauptteil seiner schriftstellerischen Tätigkeit, in wirklichkeitstreuen Zügen darzustellen suchen, veranlaßt uns zu dieser Abgrenzung des Themas der Umstand, daß die Erkenntnis beider Gebiete auch durch eine neue, so wünschenswerte kritische Ausgabe der Schriften des Sinaiten im wesentlichen keine Änderung erfahren dürfte.

[1]) Neander, Der heilige Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, und dessen Zeitalter II (Berlin 1822) 326 ff.

[2]) Das morgenländische Mönchtum II (Mainz 1913) 37 ff.

Digitized by Google

Wir schicken eine Quellenübersicht voraus, die bisher weniger beachtete oder durch die neueste Forschung berührte Momente vor allem ins Auge faßt. Zwar könnten die Schriften des hl. Nilus füglich nach ihrem literarischen Charakter eingeteilt und in Abhandlungen, Erzählungen, Gnomen und Briefe unterschieden werden. Wir möchten aber der Feßlerschen Anordnung in der Quellenübersicht den Vorzug geben, da sie am meisten sachgemäß ist, und daher handeln von Schriften über die Tugenden und Laster, über das Mönchtum, von Sentenzen und Mahnworten und von den Briefen des Sinaiten. Dazu kommen noch einige Fragmente und eine kurze Würdigung unechter Schriften.

Daß einzelne Gruppen zuweilen ineinander übergreifen, so, was von den Tugenden und Lastern gesagt ist, auf Welt- und Kloster-leute paßt, umgekehrt in den monastischen Schriften sich manches findet, was auf Weltleute Anwendung finden kann, liegt in der Natur der Sache.

I. Schriften über Tugenden und Laster.

Hiezu gehören:

1. *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου πρὸς Ἀγάθιον μονάζοντα* [1]).

Die schon von Anastasius Sinaita zitierte Schrift [2]) unterweist in drei Teilen über die dem Einzelmenschen nötigen Tugenden und deren Hilfsmittel, dann über das im Wohltun seine Blüte erreichende Verhältnis zum Nebenmenschen, endlich über den geistlichen Kampf, seinen Ursprung, die Kampfesweise und den Siegerlohn.

Nilus unternahm die Arbeit, wie aus der von lieblichen Naturempfindungen getragenen Einleitung hervorgeht [3]), auf Antrieb eines Mönches Agathius, der ihm einst bei einem Spaziergange vor den Toren der Stadt (wohl Konstantinopel) begegnete und ihn unter Hinweis auf eine durch Werke der Barmherzigkeit und Freigebigkeit gegen Arme und Mönche ausgezeichnete, vermutlich in Konstantinopel wohnende Frau, namens Peristeria [4]), veranlaßte, einen bereits in Angriff genommenen Psalmenkommentar beiseite zu legen [5]) und ob des vielleicht zu hoffenden Nutzens [6]) vorliegende Schrift zu beginnen. Was den Text unseres Traktates anlangt, so können wir ihn nicht mit Schwietz deshalb verdächtig finden, weil die Zitate aus diesem Traktat bei Anastasius Sinaita Abweichungen

[1]) M. PG 79, 812 A – 968 B. Wir zitieren „Peristeria".
[2]) Feßler-Jungmann, Inst. patr. II 2, 111 A. 1.
[3]) Peristeria 812 A. [4]) Ebd. 813 BC. [5]) Ebd. A. [6]) Ebd. 812 B.

Digitized by Google

aufweisen [1]). Die Zitate können ganz gut eine selbständige Überarbeitung unseres Textes darstellen. Ist Nilus im Jahre 380 ins Kloster gegangen, so dürfte die Schrift wohl spätestens in diesem Jahre verfaßt worden sein.

2. *Τοῦ αὐτοῦ περὶ προσευχῆς λόγος εἰς ΡΝΓ' κεφάλαια διειλημμένος* [2]).

Die Schrift bietet in 153 Kapiteln kleineren und größeren Umfangs eine überaus interessante Unterweisung über das Gebet nach seinen wichtigeren Gesichtspunkten. Aus der wiederholten Bezugnahme auf Mönche [3]) erhellt, daß Nilus sie geschrieben, als er bereits dem Mönchsstande angehörte. Und zwar dürfte die Abfassung in die ersten Jahre seines Mönchslebens fallen, da die Schrift sich darbietet als ein Heil- und Ablenkungsmittel gegen die auch in ihm wogenden Fiebergluten der Leidenschaften (*πυρέττοντά με τῷ φλογμῷ τῶν ἀκαθάρτων παθῶν*) [4]), die in den Jahren der Vollkraft, in der sich Nilus damals befand, am ungestümsten sind. Zur Abfassung der Schrift wurde der Sinaite durch einen ungenannten Freund veranlaßt [5]), der schon wiederholt ihn durch seine Briefe in seinen Nöten aufgerichtet und getröstet hatte [6]). Scheint es auch zunächst unmöglich, aus des Nilus Schriften Sicheres über jenen von Nilus hochverehrten Tröster, von dem er sagt, er sei „*τὸν μέγαν μιμησάμενος καθηγητὴν καὶ διδάσκαλον* (wohl Christus) *μακαρίως*“ [7]), zu erfahren, so möge es immerhin gestattet sein, eine bescheidene Vermutung auszusprechen. Ich möchte nämlich glauben, daß ein gewisser Abt Aphtonius, zu dem Nilus sichtlich in vertrauterem Verhältnisse gestanden [8]), sein Tröster in seelischer Bedrängnis war und ihn zu dieser Schrift anregte, zumal Nilus ihn auch bittet, die Brüder zum Gebete für ihn, den Kranken, anzuhalten [9]).

Interessant ist auch die symbolische Erklärung der Zahl 153: Nilus ist hier vielleicht bei Gregor von Nazianz in die Lehre gegangen, der unter den griechischen, wie Augustinus unter den lateinischen Kirchenvätern der symbolischen Zahlenerklärung hul-

[1]) Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum II 60 A.

[2]) M. PG 1165 A—1200 C. Wir zitieren „de oratione“.

[3]) Vgl. z. B. 1193 BC 121 122 123 124. [4]) Ebd. 1165 A.

[5]) Ebd.: „*ἐπὶ τῷ σῷ λόγῳ χαλάσας τὸ δίκτυον*“.

[6]) Ebd. [7]) de orat. 1165 A.

[8]) Vgl. 493 CD. Vielleicht ist dies der von Palladius (vgl. Butler, The Lausiac History of Palladius II [Cambridge 1904] 113) genannte, der im Pachomiuskloster in Ägypten zweiter Oberer war. [9]) de orat. 1165 B.

Digitized by Google

digte [1]). Möglicherweise hat er auch die Kenntnis der pythagoreischen Zahlenlehre nachwirken lassen.

Nilus selbst bezeugt seine Schrift in der Abhandlung de malignis cogitationibus c. 23 [2]). Welcher Wertschätzung sie sich bei Späteren erfreute, dafür zeugt außer ihrer Erwähnung durch Photius [3]) der Mönch Antiochus vom Sabbaskloster in Palästina, der in seinem „*Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς*“ [4]) diese und eine unten zu nennende Schrift des Sinaiten „im wesentlichen wörtlich ausgebeutet“ hat, wie Haidacher nachgewiesen [5]). Nach dem hier Gesagten und in Berücksichtigung des mutmaßlichen Eintrittsjahres des Nilus ins Kloster (ca. 380) dürfte die Abfassungszeit der Schrift in die ersten Jahre des vorletzten Dezenniums des 4. Jahrhunderts fallen.

3. *Περὶ τῶν ὀ πνευμάτων τῆς πονηρίας* [6]).

Den Schriften, die sich mit den Achtlastergedanken und den Sprüchen beschäftigen, hat neuestens Zöckler besondere Untersuchungen gewidmet. Er betont zwar die Unmöglichkeit, endgültig die Schriften des hl. Nilus von denen des Evagrius Pontikus zu scheiden; denn dazu sei es notwendig, die einstweilen noch ungedruckten syrischen und arabischen Nilus- und Evagriustexte beizuziehen [7]). Gleichwohl gibt er für eine solche Scheidung einige innere Kriterien an, die bei der Frage nach der Herkunft einer Schrift, die von Handschriften dem Evagrius Pontikus oder Nilus zugewiesen wird, in Betracht kommen können. Als solche nennt er 1. die Empfehlung und das Lob der Apathie; 2. im Falle der Behandlung des Themas von den Lastergedanken die Einhaltung

[1]) Vgl. Kappitsch, St. Augustins Zahlensymbolik. Jahresbericht des Fürstbischöflichen Gymnasiums am Seckauer Knabenseminar Carolinum-Augustineum in Graz. Graz 1905, bes. 14 46.

[2]) de mal. cog. 1228 A B: „*Τίς δὲ ἡ αἰτία τοῦ τὰ νοήματα τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων χρονίζοντα διαφθείρειν τὴν γνῶσιν, εἴρηται ἐν τοῖς περὶ προσευχῆς κεφαλαίοις.*“

[3]) Cod. 201. PG 103, 672 C.

[4]) Vgl. über ihn Ehrhard bei Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur [2], München 1897.

[5]) Haidacher, Nilusexzerpte im Pandektes des Antiochus: Revue Bénédictine XXII Nr. 2 (Abbaye de Maredsous 1905) 249 ff.

[6]) 1145 A—1164 D. Wir zitieren: „de octo spiritibus malitiae.“

[7]) Zöckler, Evagrius Pontikus: „Biblische und kirchenhistorische Studien“. Viertes Heft (München 1893) 47. Die hier und in der Schrift des Lehrstücks von den sieben Hauptsünden in derselben Sammlung Heft 3 (München 1893) gegebenen Ausführungen finden sich zusammengefaßt bei Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums, Gütersloh 1904, 64 f.

Digitized by Google

der Reihenfolge Glatiaus anstatt Glaitaus, d. h. die Stellung der tristitia vor der ira, nicht umgekehrt; 3. bei rhythmischer Beschaffenheit des Textes jenen etwas nüchternen und minder bilderreichen Charakter, den die notorisch echt-evagrianischen Erzeugnisse gnomischer Dichtung zeigen; denn den Nilischen Produkten scheint im allgemeinen „eine üppigere Bilderfülle und stärkere Neigung zum Schwulst" anzuhaften [1]).

Um mir ein Urteil über die Richtigkeit dieser Kriterien zu bilden, habe ich die Schriften des Evagrius Pontikus durchgeprüft und vermag nur dem dritten Kriterium entscheidende Bedeutung beizumessen, diesem aber umfassendere. Denn nicht nur in den streng rhythmisch gehaltenen Stücken des Nilus findet sich „jene üppigere Bilderfülle" und „stärkere Neigung zum Schwulst", wenn diese letzte Note nicht zu stark gefaßt ist, sondern auch in allen übrigen Abhandlungen.

Was aber den Gedanken von der Apathie betrifft, so findet er sich, wie im zweiten Teile näher darzulegen ist, so ziemlich in allen, auch den unbestritten echten Schriften des Nilus, die Briefe nicht ausgenommen. Der Apathiebegriff kann demnach als Scheidungsmittel zwischen Evagrischem und Nilischem Schriftgut nicht angewendet werden. Dasselbe gilt von dem zweiten Kriterium, der Formel für die Reihenfolge der Hauptsünden, Glatiaus bei Evagrius und Glaitaus bei Nilus. Die Stücke, in denen die Glatiausformel nicht eingehalten ist, tragen aber das dritte von Zöckler geltend gemachte Kriterium „der üppigeren Bilderfülle" und „größerer Neigung zum Schwulst" an sich und geben sich somit als Nilusschriften kund.

Indes dürfte einem Kriterium wie dem zweiten von Zöckler empfohlenen um so weniger Überzeugungskraft innewohnen, je kraftvoller und reicher die schriftstellerische Individualität ist, der gegenüber es in Anwendung kommen soll. Und so scheint es auch bei Nilus nicht anwendbar zu sein. Ein so gewandter und origineller Denker und Schriftsteller wie er wird sich gar kein Bedenken daraus machen, einmal, wenn irgend ein Bedürfnis es näher legt, eine Abweichung von der Reihenfolge der acht Hauptsünden vorzunehmen, ohne daß man ihm deshalb die betreffende Schrift absprechen dürfte. Oder hat Goethe einst in „Hermann und Dorothea" gezögert, die herkömmliche Reihenfolge in der Aufzählung der neun Musen zu verlassen, da sein Zweck es ihm empfahl?

[1]) Zöckler, Evagrius Pontikus 46.

Digitized by Google

Was die Quelle der Achtlasterlehre betrifft, so hat Schiwietz schon mit Zöckler, aber mit tieferer Begründung und Abgrenzung, auf ihren Ursprung aus der griechischen Philosophie hingewiesen und dabei die selbständige Durchdringung des heidnischen Gefüges mit christlichem Inhalte betont [1]). Allerneuestens aber wiederholt er seinen Hinweis, unter besonderer Hervorhebung der möglichen Benutzung einer pseudoaristotelischen oder ähnlichen Schrift durch Evagrius in einer eingehenden Abhandlung, in der er gegen Aufstellungen Reitzensteins, Zielinskis, Maria Gotheins, das christliche Hauptsündenschema sei astrologischen Ursprungs, siegreich das vorbildliche Einwirken griechischer psychologisch-ethischer Unterscheidungen darlegt [2]).

4. *Τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια ΚΖ περὶ διαφορῶν πονηρῶν λογισμῶν* [3]).

Eine Abhandlung über Wesen und Heilmittel der Versuchungen. Zöckler rechnet sie zu denen, die im „Paradisus" von Assemani als Evagriana aufgezählt werden, jedoch dem Nilus anzugehören scheinen [4]). Sie muß Nilus zugesprochen werden. Denn in diesem Traktat verweist der Sinaite selbst auf seine Schrift über das Gebet [5]). Wäre der Traktat unecht, so wäre es auch diese Schrift, wofür kein Anhaltspunkt vorhanden ist. Wir nahmen für die Abhandlung über das Gebet etwa die Zeit nach 380 in Anspruch; somit ist wohl die nächstfolgende Zeit für die Entstehung des Traktats anzusetzen. Näher werden wir auf diese Schrift noch unten bei der Frage über das Verhältnis des Nilus zu Evagrius Pontikus überhaupt zurückkommen.

5. *Τοῦ αὐτοῦ Μακαρίου Νείλου λόγος Εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ Εὐαγγελίου τὸ ᾄσκον· Νῦν ὁ ἔχων βαλάντιον, ἀράτω ὁμοίως καὶ πήραν, καὶ ὁ μὴ ἔχων πολησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ, καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν* [6]).

[1]) Das morgenländische Mönchtum I 273.

[2]) Schiwietz, Stammt das christliche Hauptsündenschema aus der astrologischen Planetenlehre? in: Theologie und Glaube 4 (1912) 5. H. 374 ff. Mit Recht weist er Gothein gegenüber, welcher im Titel der Schrift *περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας* eine letzte Erinnerung an die Astrologie zu finden glaubt, darauf hin, daß die Wahl dieses Titels viel eher durch Eph. 6, 12 beeinflußt sei. Ebd. 383. Die Abhandlung ist neuestens abgedruckt bei Schiwietz, Das Morgenländische Mönchtum II 72 ff.

[3]) PG 1200 D—1233 A. Wir zitieren „de mal. cog.", nicht „diversis" mal. cogit. wie Zöckler.

[4]) Zöckler, Evagrius Pontikus 45.

[5]) de mal. cog. 1228 B: „. . . *εἴρηται ἐν τοῖς περὶ προσευχῆς κεφαλαίοις.*"

[6]) PG 1264 B—1280 A. Wir zitieren „sermo".

Digitized by Google

Die Rede behandelt Lk 22, 36 und ist eine allegorische Deutung des Kleides auf die christlichen Tugenden und des Schwertes auf das Wort Gottes — beides die unentbehrliche Waffenrüstung des Streiters Christi. Für die Abfassungszeit der etwas trockenen Rede findet sich kein äußeres Zeugnis. Da wir keinerlei Anspielung auf Mönche oder Mönchtum begegnen, so möchte ich vermuten, daß sie vor des Nilus Eintritt ins Kloster geschrieben ist, zumal er ja damals schon mit exegetischen Arbeiten sich beschäftigte. Der Sermo wäre demnach nicht nach 380 anzusetzen.

II. Schriften über das Mönchtum.

1. *Νείλου τοῦ πρεσβυτέρου εἰς Ἀλβιανὸν λόγος* [1]).

Eine sachlich und sprachlich vorzügliche Lobrede auf den Mönch Albianus. Seine Tugenden und sein Leben werden den übrigen Mönchen als Vorbild vor Augen geführt. Nach der Vermutung des Possinus hat der Mönch Albianus unter Kaiser Theodosius dem Älteren in der nitrischen Wüste gelebt [2]). Da dieser von 379 bis 395 regierte, so dürfte die Rede wohl bald nach dem Tode des Mönches Albianus in den ersten Regierungsjahren des Kaisers Theodosius des Jüngeren geschrieben sein, da Nilus damals bereits auf dem Sinai weilte. Dafür spricht auch die gemütvolle Sprache, die sichtlich unter dem frischen Eindrucke des Hinganges des Albianus steht. Da die Annahme des Possinus, Nilus habe unter Theodosius dem Jüngern und Marcianus gelebt [3]), nur bei Theodosius bis etwa 430 zutrifft, so kann an eine Abfassung der Rede etwa noch unter Marcianus, wie Possinus anzunehmen scheint [3]), nicht gedacht werden.

2. *Νείλου μονάζοντος ἐρημίτου διηγήματα εἰς τὴν ἀναίρεσιν τῶν ἐν ὄρει Σινᾷ μοναχῶν καὶ εἰς τὴν αἰχμαλωσίαν Θεοδούλου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* [4]).

Der Titel erschöpft den Inhalt nicht, da in den Erzählungen auch reiche Aufschlüsse über das Leben der Sinaimönche gegeben und eingehende Erwägungen über die göttliche Vorsehung angestellt werden. Wohl keine Schrift des Sinaiten, von den Briefen und etwa der Einleitung zu de oratione abgesehen, trägt so offen den Stempel persönlicher Stimmung an sich. Sodann ist diese Schrift „in einem

[1]) PG 696 A—712 A. [2]) Ebd. 696 B A. 31. [3]) Ebd.
[4]) PG 590 A 483—694 A. Wir zitieren „narrationes".

Digitized by Google

meisterhaften, rhetorisch-pathetischen Stil gehalten und verrät den gebildeten Byzantiner“ [1]). Bei den Bollandisten findet sich (14. Januar) eine um die Reflexionen gekürzte Erzählung, die Tillemont (Mémoires etc. XIV p. 206) für ursprünglich hält; die Erweiterungen rühren nach ihm von einem späteren Griechen her. Schiwietz dagegen ist mit Recht der Ansicht, daß die Kürzung durch die Weitschweifigkeit der vielen im Urtexte sich findenden Reflexionen veranlaßt wurde, somit die längere Fassung ursprünglich ist [2]). Wie wir mit Schiwietz [3]) annehmen, hat der Sarazeneneinfall auf Sinai ca. 400 stattgefunden. So wäre als Entstehungszeit der Erzählungen wohl die an die Rückkehr des Sinaiten auf den Sinai sich unmittelbar anschließende Zeit anzunehmen, also wohl noch das Jahr 400. Dafür spräche auch die plastische Kraft und Unmittelbarkeit der Darstellung, die noch unter der frischen Einwirkung der seelischen Erlebnisse zu stehen scheint. Indes ist dem nicht so. Wir lesen nämlich narr. IV 640 C nach der Aufzählung der getöteten Mönche und nach der Bemerkung über das Interesse, das fromme Seelen für die Kenntnis ihrer (Todes-)Zeit *(καιροῦ)* und ihrer Namen wegen der Teilnahme an ihrer Gedächtnisfeier hegen, den Satz: *„Ἀνῃρέθησαν δὲ καὶ ἄλλοι πρὸ πλειόνων ἐτῶν, ὧν καὶ αὐτῶν τὴν μνείαν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ διὰ τὸ μῆκος τῆς ὁδοῦ καὶ τῶν συναγαγομένων τὸ πλῆθος ἐπιτελοῦσιν.“* Da hier von einer Gedächtnisfeier für die ermordeten Mönche die Rede ist, so muß, wenn *„τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ“* auf das vorhergehende Datum des 14. Januar bezogen wird, zum mindesten 1 Jahr seit der Ermordung verflossen sein, da die Begründung der gemeinsamen Feier auf faktischen Wahrnehmungen ruht. Es wäre demnach frühestens das Jahr 401 als Entstehungszeit der Erzählungen anzusehen. Nimmt man dagegen jene Wendung *„τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ“* absolut, so darf wohl auch nicht über das Jahr 401 herabgegangen werden; denn zur Fixierung einer Gedächtnisfeier dürfte der 1. Jahrestag des Todes am geeignetsten sein. Es kann aber die Abfassungszeit beliebig hinaufgesetzt werden, da Nilus erst etwa um 430 starb und solche Gedächtnisfeiern noch vielfach mitbeging. Bei späterer Datierung würde sich auch aus dem Alter des Autors leichter die stellenweise etwas zu redselige Berichterstattung erklären.

[1]) Schiwietz, Die altchristliche Tradition über den Berg Sinai und Kosmas Indikopleustes, in: Katholik XXXVIII 7. Heft (Mainz 1908) 21.

[2]) Das morgenländische Mönchtum II 48.

[3]) Ebd. II 44 A. 2.

Digitized by Google

3. *Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Νείλου λόγος ἀσκητικός* [1]).

Eine aszetische Abhandlung in 75 Kapiteln über Ursprung und Idee des Mönchtums, über die Pflichten der Mönche und der Mönchsobern; außerdem enthält sie tadelnde und besonders am Schlusse ermunternde Zusprache an die Mönche. Bemerkenswert ist die hier zutage tretende Vorliebe für allegorische Schriftauslegung [2]). In Anbetracht der freimütigen Sprache und des durch Sachkenntnis ausgezeichneten Urteils dürfte die Arbeit kurz vor des Nilus Tode, also wohl Ende 429 oder im Jahre 430 verfaßt sein.

Nach Schiwietz müssen die ersten Kapitel des *Λόγος ἀσκητικός* (z. B. c. VII) auf jeden Fall fremde und spätere Zitate sein [3]); denn die Existenz von Klöstern mit großem landwirtschaftlichen Betriebe und dem Verfalle der klösterlichen Disziplin, wie er hier vorausgesetzt wird, widerspreche allen sicheren Zeugnissen, die wir über das morgenländische Mönchtum des 4. und 5. Jahrhunderts besitzen [4]). Wir vermögen dem nicht beizustimmen. Denn abgesehen davon, daß dem argumentum ex silentio wenig Beweiskraft zukäme, werden die in diesen Kapiteln als Laster einer Gesamtheit gerügten Mängel, die sich im wesentlichen als Habsucht und Unstätigkeit darstellen, auch in zahlreichen Briefen getadelt: es müßten demnach auch diese unecht sein, eine Annahme, zu der kein Grund vorliegt [5]). Der etwas mildere Ton in den Briefen ergibt sich aus dem mehr persönlichen Charakter des Briefstils. Außerdem muß gesagt werden: Was bei Individuen vorkommt, das kann jederzeit auch von einer Gesamtheit geübt werden. In der Tat hat es schon zu des Nilus Zeiten große Klösterkomplexe und Mönchsvereinigungen gegeben, wie aus Palladius erhellt, der vor 431 gestorben ist [6]). Denn dieser Mönchshistoriker erzählt von den tabennitischen Klöstern, deren es sehr viele gegeben habe, die an 7000 Männer beherbergten [7]). Und wenn diese jegliches Handwerk trieben [8]), ist es da unmöglich, daß Ungeeignete sogar in großen Scharen sich absonderten, und jene Bestrebungen und Sitten bekundeten, die Nilus in den ersten

[1]) PG 720 A—809 D. Wir zitieren „de monastica exercitatione".

[2]) Vgl. z. B. 737 D ff. 753 CD.

[3]) Das morgenländische Mönchtum II 60 A. [4]) Ebd.

[5]) Vgl. z. B. 189 BD 212 BC 232 C 224 C 224 D 245 A (Geld) 257 A 440 D 485 C.

[6]) Vgl. Krottenthaler, Des Palladius von Helenopolis Leben der heiligen Väter. Aus dem Griechischen übersetzt: Bibliothek der Kirchenväter. Hrsg. von Bardenhewer usw. Kempten und München (1912) Einleitung III.

[7]) Butler, The Lausiac History II 93 f. [8]) Ebd.

Digitized by Google

Kapiteln des *Λόγος ἀσκητικός* tadelt? An der Echtheit jener Kapitel brauchen wir deshalb u. E. nicht zu zweifeln. Auch möchten wir nicht mit Schiwietz Interpolationen annehmen, weil die Zitate, die sich aus unserem Traktat in den Sacra Parallela des Johannes Damaszenus finden, wenig Übereinstimmung mit dem vorliegenden Texte aufweisen [1]). Sie können ja selbständige Überarbeitungen sein und gestatten daher keinen Schluß auf die Echtheit des vorliegenden Textes.

4. *Τοῦ μακαρίου Πατρὸς ἡμῶν Νείλου πρὸς τὴν σεμνοπρεπεστάτην Μάγναν διάκονον Ἀγκύρας περὶ ἀκτημοσύνης λόγος* [2]).

Feßler-Jungmann weisen, auf innere und äußere Gründe gestützt, darauf hin, daß der von Suaresius gleichfalls übersetzte Zusatz *πρὸς τὴν σεμνοπρεπεστάτην Μάγναν διάκονον Ἀγκύρας* nicht wohl angebracht sei [3]). Die Schrift, die Nilus selbst als Gegenstück zur vorhergehenden de mon. exercit. betrachtet, bietet in 67 Kapiteln eine Anweisung über die dreifache Armut, über Ziele und Aufgaben der Mönche. Bezeugt wird sie später durch das unten angeführte Condakion des hl. Nilus des Jüngeren von Grottaferrata [4]). Sie ist ausgezeichnet durch Bilder und tiefe Naturbetrachtung. Ihre Abfassungszeit fällt wohl enge mit jener der eben genannten Abhandlung zusammen und ist vielleicht um 429 oder 430 anzusetzen. Sicherlich aber erst nach 425 oder 426. Denn Nilus nennt neben Adelphius von Mesopotamien, dem Stifter der Messalianersekte, auch Alexander, wohl den Stifter der Akoimeten, der auch kurze Zeit die Residenzstadt Konstantinopel verunziert habe [5]) (*θολώσαντος*). Da aber Alexander mit seinen Mönchen im Jahre 425 nach Konstantinopel kam [6]) und nach des Nilus Darstellung nur kurz (*πρὸς ὀλίγον*) dort weilte, so kann, wenn dieser Aufenthalt etwa ein Jahr gedauert hat, noch das Jahr 426 als terminus a quo für die Berechnung der Abfassungszeit unserer Schrift ins Auge gefaßt werden.

---

[1]) Das morgenländische Mönchtum II 60 A.

[2]) PG 968 C—1093 C. Wir zitieren „de voluntaria paupertate".

[3]) Inst. patrol. II 2, 116 A. 1.

[4]) VV 55 ff.: *Καὶ πᾶσαν κτίσιν λαβόμενος,*
εἰς φυσικὴν, θεολογικήν τε
ἠθικὴν διειλάμενος θεωρίαν,
τούτοις ἡμᾶς
καθ' ἑκάστην ποτίζεις τοῖς νάμασιν . . .
Vgl. de vol. paup. 1009 C.

[5]) De vol. paup. 997 A.

[6]) Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche[2] (Paderborn 1907) I 142.

Digitized by Google

5. *Τοῦ αὐτοῦ ὅτι διαφέρουσι τῶν ἐν πόλεσιν ᾠκισμένων οἱ ἐν ἐρήμοις ἡσυχάζοντες, κἂν πολλοῖς τῶν ἀπείρων τὸ ἐναντίον δοκῇ* [1]).

Die Vorzüge des Einsiedlerlebens in der Wüste im Vergleich mit dem aszetischen Leben in der Stadt. Die Schrift bietet zwar keine äußeren Anhaltspunkte, um die Abfassungszeit zu bestimmen: jedoch möchte ich aus der bei aller Mäßigung energisch und fast gereizt klingenden Einleitung schließen, daß sie kurz vor oder nach dem Eintritt des Nilus in das Kloster, also ca. 380 geschrieben worden ist. Veranlaßt wurde sie vielleicht durch das Drängen befreundeter Kreise, die den Verfasser vom Auszug in die Wüste abzuhalten suchten, indem sie darauf hinwiesen, wie man auch in der Stadt ein frommes Leben führen könne.

6. *Τοῦ αὐτοῦ λόγος πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν* [2]).

Die Schrift gibt in 34 Kapiteln Anweisungen über das Mönchsleben und das Tugendleben überhaupt. Sie ist nebst der Abhandlung über die freiwillige Armut vielleicht des Nilus beste Arbeit. Er wurde wieder von außen, von einem befreundeten Mönche Eulogius, zu ihrer Abfassung veranlaßt [3]); ihn bittet er auch um das Gebet für das Gelingen der Arbeit [4]). Die Abhandlung ist wohl entstanden, nachdem Nilus bereits längere Zeit in der Anachorese geweilt und jene tiefen Einblicke in das monastische Leben mit seinen Kämpfen gewonnen hatte, für welche die Schrift zeugt.

7. *Τοῦ αὐτοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Νείλου παραίνεσις πρὸς μοναχούς* [5]).

In kleinere und größere Sätze werden Ermahnungen an die Mönche über Gegenstände der christlichen Aszese und des Glaubens zusammengefaßt, wobei die scheinbar polemische Färbung einzelner Stellen nicht zu übersehen ist. An der Echtheit dieser Schrift, die sich in der Barberinischen Bibliothek in einer Handschrift unter dem Namen des Evagrius befindet, von Holstenius auch diesem zugewiesen wurde [6]), ist nicht zu zweifeln, da des Nilus Glaitaus-Schema sich findet, wie Zöckler hervorhebt [7]). Die Abfassungszeit dieser kleinen Schrift, die auch für Weltleute lehrreich ist, läßt sich schwer bestimmen. Jedoch dürfte aus den bestimmten Darlegungen über die Trinität (1237 CD) sich ergeben,

[1]) PG 1061 A—1093 C. Wir zitieren „de monachorum praestantia".
[2]) PG 1093 C—1140 A. Wir zitieren „tractatus ad Eulogium".
[3]) 1096 A. [4]) Ebd. A B.
[5]) PG 1236 A—1240 A B. Wir zitieren „institutio ad monachos".
[6]) Zöckler, Evagrius Pontikus 44. [7]) Ebd.

Digitized by Google

daß sie zu einer Zeit geschrieben wurde, da Arianer und Macedonianer sich noch an das Geheimnis wagten. Die *παραίνεσις* mit ihren größeren und kleineren Kapiteln erinnert an die jüngst herausgegebenen Kapitel des Diadochus von Photice (bis um 457). Doch sind diese auch im einzelnen noch umfangreicher und scheinen ein literarisches Mittelglied zu bilden zwischen jenen und der späteren Behandlung der Materie, wie wir sie etwa in der „Leiter" des Johannes Klimakus finden [1]).

Hier sei noch auf eine „Paränese des Abtes Nilus an den Mönch Thomas" hingewiesen mit dem Incipit: „Quid putavisti, cum silentium et solitudinem elegisti", welche Graf im Cod. Vat. ar. 71[1] s. IX (885) gefunden hat [2]).

8. *Τοῦ αὐτοῦ περὶ διδασκάλων καὶ μαθητῶν.*

Paul van den Ven hat in der „Bibliothèque de la Faculté philosophie et lettres de l'université de Liège, Série grande in 18° (Jésus), Fascicule II." speziell in „Mélanges Godefroid Kurth II. mémoires littéraires, philologiques et archéologiques" 72 ff. unter dem Titel „Un opuscule inédit attribué à S. Nil" eine Schrift herausgegeben, die er in zwei Pariser Hss. s. XI gr. 1188 f. 237—237[v] und gr. 1066, f. 59—59[v] [3]) unter dem Titel „*τοῦ αὐτοῦ (Νείλου) περὶ διδασκάλων καὶ μαθητῶν* [4]) gefunden hat.

van den Ven gibt zu, daß es, um die Echtheit festzustellen, noch eingehender Studien bedürfe, gesteht aber, daß er für die Schrift dieselbe Verbürgung habe wie für jene de octo spiritibus malitiae [5]). Die charakteristischen Merkmale zeichnet er folgendermaßen: „Il renferme . . . sous forme d'antithèse et de comparaison, dans des propositions simples et courtes, à la manière du livre des Proverbes et aussi du traité De octo spiritibus malitiae, connu sous le nom de S. Nil" [6]). Es kann in der Tat festgestellt werden, daß der vorliegende Traktat sich in Gedanken und Sprache mit der Schrift de octo spiritibus malitiae, aber noch mehr mit den capita, besonders mit den auf die Mönchsleiter bezüglichen Ausführungen der Abhandlung de mon. exercit., zu berühren scheint. Er kann füglich bis auf weiteres als ein neues Werk des Sinaiten angesprochen werden.

[1]) Weis-Liebersdorf, Sancti Diadochi Episcopi Photicensis De perfectione spirituali capita centum. Lipsiae MCMXII. Vgl. Vorwort V.

[2]) Graf, Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts): Straßburger Theologische Studien VII 1. Heft (Freiburg im Breisgau 1905) 16 f.

[3]) Mélanges II 73. [4]) Ebd. 71. [5]) Ebd. [6]) Ebd.

Digitized by Google

III. Sentenzen und Mahnworte.

9. *Τοῦ αὐτοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου γνῶμαι ἀπάγουσαι τῶν φθαρτῶν καὶ κολλῶσαι τοῖς ἀφθάρτοις τὸν ἄνθρωπον* [1]).

Diese Sentenzensammlung, welche nach Suaresius handschriftlich 135 Sprüche umfaßt, ist nur bis zu Nr. 99 inkl. abgedruckt. Die übrigen Nummern wurden weggelassen, da, wie jener Gelehrte bemerkt, cc. 100—121 wörtliches Exzerpt aus de voluntaria paupertate, cc. 122—133 aus de monachorum praestantia darstellen [2]). Aber auch die gedruckten Sentenzen erweisen sich formell und inhaltlich als von Nilus herrührend. Da, wie oben bemerkt, die Schrift de voluntaria paupertate am Ende der irdischen Laufbahn des Sinaiten, um 430, entstanden sein dürfte, so werden auch unsere Sentenzen in jene Zeit zu verweisen sein.

10. *Νείλου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος κεφάλαια ἢ παραίνεσις* [3]).

Die Hss. weisen sie meist dem Nilus zu, einzelne auch dem Evagrius Pontikus. Unter seinem Namen hat denn auch Elter, auf handschriftliche Zeugnisse gestützt, die ersten 25 Nummern, ein paränetisches Alphabet, herausgegeben in „Evagrii Pontici sententiae" im Bonner „Index scholarum" 1892/93. Anastasijewić hebt das Schwanken der Handschriften zwischen Nilus und Evagrius Pontikus hervor und betont den Hinweis der *ἱερὰ παράλληλα* auf Evagrius als Verfasser [4]). Indes glaube ich, dem Nilus die ganze Sammlung zuweisen zu müssen. Allenthalben begegnen uns Nilusgedanken, und die frische, bewegliche, von Evagrius' trockener Weise [5]) so sehr abstechende Form erinnert ganz an den Proverbienstil des Traktates de octo spiritibus malitiae.

IV. Briefe.

Die Briefsammlung, die dem hl. Nilus Sinaita zugeschrieben wird, zählt in der Ausgabe von Leo Allatius und in ihrem Abdruck bei Migne 1061 Nummern [6]). Die Briefe, von denen der erste des vierten

[1]) PG 1240 C—1249 B. Wir zitieren „sententiae". [2]) 1249 B Anm.

[3]) PG 1249 C—1264 A. Wir zitieren „capita par.".

[4]) Anastasijewić, Die paränetischen Alphabete in der griechischen Literatur. Inaug.-Diss. München 1905, 28.

[5]) Auch der jüngst von Greßmann „zum ersten Male in der Urschrift" herausgegebene Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikus (Harnack, Texte und Untersuchungen XXXIX 4, Leipzig 1913) kann diesen Stücken nur „kurze, kernige Ausdrucksweise" nachrühmen, 152.

[6]) Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur 3. Bd. S. 92, macht darauf aufmerksam, daß der Cod. Paris. Suppl. gr. 1176 s. XIV nach

Digitized by Google

Buches aus stilistischen Gründen als unecht gilt (vgl. Feßler-Jungmann, Inst. patr. II 2, 120 Anm. 2), entbehren bis auf einen der Anrede und des Schlusses und sind an Umfang ungleichartig, indem einzelne größere, andere kürzere Unterweisungen geben. Manche Briefe stellen sich als wörtliche oder als mehr oder weniger überarbeitete Entlehnungen aus Schriften anderer Verfasser dar, verschiedene sind sogenannte Selbstwiederholungen des Nilus [1]). Die treffendste Würdigung widmet den Briefen des Sinaiten Bardenhewer mit den Worten: „Noch manche ungelöste Rätsel bieten namentlich die von Leo Allatius (1668) herausgegebenen Briefe des hl. Nilus (1061 an der Zahl). Zum großen, vielleicht zum größten Teil stellen sie nur ein Florilegium dar, Lesefrüchte und Exzerpte aus den Klementinen, aus Irenäus, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Isidor von Pelusium und Nilus selbst" [2]). Dieses Florilegium stammt aber in der Tat von Nilus selbst. Ich glaube das aus der Umrahmung jener Entlehnungen schließen zu dürfen, die mit dem Sprachcharakter des Nilus übereinstimmt. Nilus hat seine Ansichten, zumal auf dogmatischem und exegetischem Gebiete, mit den Worten der oben erwähnten, ihm bekannten Autoren in mehr oder minder buchstäblichem Anschluß wiedergegeben.

Einen wertvollen Beitrag zur Quellenanalyse dieses Florilegiums hat uns Haidacher hinterlassen. Er hat nämlich in der Festschrift zum Chrysostomusjubiläum nachgewiesen, „daß mindestens 45 Briefe entweder wörtlich oder in unwesentlich überarbeiteter Form aus verschiedenen Schriften des hl. Chrysostomus entlehnt sind . . ." [3]). Da Nilus selbst einmal erklärt, er werde eine an ihn gerichtete Frage durch eine Äußerung aus des Chrysostomus Werken erläutern, und da die überarbeiteten Fassungen im ganzen den Eindruck des Nilusstiles hinterlassen, so ist es mir unzweifelhaft, daß jene Entlehnungen und Überarbeitungen von Nilus stammen: Er hat seine eigenen Gedanken im Gewande der Sprache seines Meisters gegeben. Daraus folgt aber, daß diese Chrysostomus-

dem gedruckten Katalog 148 Briefe des Makarius des Ägypters enthalten sollte, statt dem aber tatsächlich, wie Mercati in der Theolog. Revue 1906, 464 feststelle, 148 Briefe des hl. Nilus enthalte.

[1]) Vgl. hierüber die eingehenden Darlegungen, namentlich die reichen Belege für Selbstwiederholungen bei Feßler-Jungmann, Inst. patr. II² 119 ff.

[2]) Bardenhewer, Patrologie³ 317.

[3]) Haidacher, Chrysostomus-Fragmente in der Briefsammlung des Nilus: Chrysostomica. Studj e ricerche intorno a S. Giovanni Chrysostomo a cura del Comitato per il XV° centenario della sua morte. Parte prima (Roma 1908) 226 ff.

Digitized by Google

exzerpte unbedenklich als Quelle für des Nilus eigene Lehre benützt werden dürfen. Dasselbe scheint mir der Fall zu sein bei dem übrigen entlehnten Gute in des Nilus Briefsammlungen [1]). Ich stehe mit meiner Vermutung nicht allein. Schon Leo Allatius macht bei der ep. I 36, die Bigotius als Auszug aus des Basilius Kommentar zu Ps 32 nachgewiesen habe, darauf aufmerksam, daß es sich um eine Bearbeitung der betreffenden Stelle handle, die Nilus für seinen Zweck vorgenommen habe. Dies sei eine bei den Vätern öfters begegnende Tatsache [2]).

Des Nilus Chrysostomuszitate und seine Selbstwiederholungen bestärken mich in der Annahme, daß auch alle anderen Zitate und Entlehnungen aus fremden Autoren, soweit sie als solche von Feßler-Jungmann bereits nachgewiesen sind, und soweit deren etwa noch nachgewiesen werden, von Nilus selbst aus jenen Quellen entnommen, also echt und die sprachliche Hülle seiner eigenen Gedanken sind. Daher dürfen auch sie als Quelle für seine persönlichen Anschauungen so lange angesprochen werden, bis etwa eine neue kritische Ausgabe der Nilusbriefe uns über die ganze Frage eines anderen belehrt [3]). Über eine von Wees in den Meteoraklöstern entdeckte Hs s. XIII mit im ganzen 326 Briefen des Nilus von Ancyra und einigen seiner Abhandlungen hat jüngst Dräseke berichtet [4]). An des Nilus Briefen rühmt dieser mit Recht „die schöne, gewandte, an den berühmten Lehrer des Nilos gemahnende Form“ [5]).

Noch erübrigt auf einige von Haidacher angeregte Fragen einzugehen. Von den 8 Briefen an den Gotenführer Gainas ist der letzte I 286 185 D 185 A nach diesem Gelehrten aus der Homilie des Chrysostomus zum Hebräerbrief entlehnt (Chrys. hom. 2 in Hebr. Montfaucon 12, 13 D—16 D) [6]). Da der Tod des Gainas i. J. 400 erfolgte, und der Hebräerkommentar erst nach des Chrysostomus Tode vom Presbyter Konstantin nach tachygraphischen Aufzeichnungen veröffentlicht worden sei, sei es kaum möglich, daß der Brief jemals an den Adressaten Gainas gelangte, und es bleibe daher fraglich, „ob die exzerpierende Tätigkeit des Briefschreibers dem hl. Nilus zuzuweisen sei“ [7]).

[1]) Vgl. eine Liste solcher Entlehnungen und Quellenangabe bei Feßler-Jungmann, Instit. 120 Anm. 2. Es begegnen hier als Autoren, denen Entlehnungen entnommen wurden: Gregor von Nazianz, Basilius, Irenäus, Chrysostomus, Klemens von Rom, Isidor von Pelusium.

[2]) Diatriba de Nilis, PG 79, 48.

[3]) Über die Erwünschtheit einer solchen Ausgabe vgl. neuestens Dräseke in der Wochenschrift für klassische Philologie (Berlin 1913) 30 N. 14 Sp. 378.

[4]) Ebd. 377 f. [5]) Ebd. 378. [6]) Chrysostomica I 229 f. [7]) Ebd. 230.

Digitized by Google

Ich vermag dieser Ansicht nicht beizustimmen. Bei dem regen wissenschaftlichen Verkehre, der zwischen Chrysostomus und Nilus obwaltete, wie sich noch zeigen wird, ist es leicht möglich, daß Nilus von Chrysostomus, der für den einflußreichen arianischen Feldherrn gleiches Interesse haben mußte, die fragliche Erklärung zur Hebräerbriefstelle erhielt, ehe sie Chrysostomus später Tachygraphen mitteilte. Denn Chrysostomus, der bekanntlich jede Woche Pauli Briefe las, mochte seine Interpretation jener Paulusstelle längst im Geiste konzipiert haben, bevor er sie im fortlaufenden Kommentar verwertete. Nilus konnte demnach ganz wohl schon im Jahre 400 oder vorher im Besitze jener Einzelerklärung sein und sie im Briefe an Gainas verwerten. Fällt demnach auch die „exzerpierende Tätigkeit des Briefschreibers" Nilus weg, so doch nicht die Verfasserschaft und Übersendung jenes Briefes an Gainas und die Herkunft seines wesentlichen Inhaltes aus freundschaftlicher Mitteilung des Chrysostomus.

Im Briefe III 11 373 A erwähnt Nilus dem Diakon Polychronius gegenüber, er sende ihm und seinem gottesfürchtigen Freunde auf seine Bitte hin ein vollständiges (*ὁλόκληρον*) von ihm verfaßtes Buch „*περὶ κατανύξεως*". In dieser Angabe sehen die Patrologen ein Selbstzeugnis des Nilus für eine von ihm verfaßte, aber verloren gegangene Schrift. Da, wie Haidacher angibt, das Begleitschreiben an den Diakon Polychronius „zu einem bedeutenden Teile entlehnt ist aus dem Eingang der Schrift des hl. Chrysostomus *περὶ κατανύξεως* an den Mönch Demetrius (1, 122—123)", so könne man, meint derselbe Gelehrte, mit Recht fragen, ob ein so kenntnisreicher und wortgewandter Mann wie der hl. Abt Nilus eine Schrift des hl. Chrysostomus zu Rate gezogen und exzerpiert habe, um ein Begleitschreiben zu stilisieren? Infolgedessen bleibe es auch zweifelhaft, ob wir in dem Briefe an den Diakon Polychronius ein Selbstzeugnis des hl. Abtes Nilus erblicken dürfen, daß er eine Schrift *περὶ κατανύξεως* verfaßt habe [1]).

Wiederum vermögen wir Haidachers Bedenken nicht zu teilen. Der Diakon Polychronius war entweder gleich dem Diakon Zenodorus, dem Nilus aus des Chrysostomus Schriften eine Frage beantwortete [2]), ein Verehrer des großen Bischofs wie der Sinaite, dann tat Nilus mit dem Chrysostomuszitat nichts anderes, als was auch heutzutage Verehrer eines Schriftstellers zu tun pflegen: er faßte sein Begleitschreiben in die Worte des vom Briefschreiber wie vom

[1]) Chrysostomica I 231. [2]) 245 B.

Digitized by Google

Adressaten gleich verehrten Meisters. Oder eine andere Möglichkeit: Nilus wollte mit seinem Zitat aus einem Briefe über denselben Gegenstand dem Meister eine stille Huldigung bringen. Durch keine der beiden Annahmen wird das Selbstzeugnis des Nilus über eine Schrift *περὶ κατανύξεως* entkräftet.

Zu nennen sind noch einige Fragmente, so zwei Reden auf das Osterfest und drei auf Christi Himmelfahrt. Sie sind durch Photius erhalten [1]), und an ihrer Echtheit dürfte nicht zu zweifeln sein. Sie bekunden denselben „rhetorisch-pathetischen Ton" wie die Erzählungen und sind wohl der Zeit zuzuweisen, da Nilus Priester geworden und vielleicht über jene Themen Vorträge gehalten hat. Fragmente sind ferner vorhanden zum Hohen Liede; aus diesen ergibt sich, „daß die Exegese des Nilus ganz in dem von Origenes gebahnten Geleise geht" [2]).

Verloren gegangen ist die Schrift *„πρὸς Ἕλληνας"*, die Nikephorus Kallistus zu des Nilus besten zählt [3]), ferner die von Nilus selbst bezeugte Schrift *περὶ κατανύξεως* [4]).

Den verloren gegangenen Schriften reihen wir an die unechten: 1. *Νείλου λόγος ἀσκητικὸς καὶ πολυμερής* [5]). Sprache und Stil sind von des Nilus Schreibweise so verschieden, daß an seine Autorschaft nicht zu denken ist. 2. *Διήγησις τοῦ ἁγίου Νείλου περὶ Πάχων πόλεμον ὀρνικὸν πάσχοντος καὶ νικῶντος. Ἕτεροι δὲ λέγουσιν, εἶναι τοῦ Εὐαγόρου ὁμοίως καὶ ὁ μετ' αὐτὴν δογματικὸς λόγος* [6]). Die Vermutung anderer, die das Werk nach unserer Überschrift dem Evagrius zuteilen, dürfte wohl richtig sein. Die nüchterne und trockene Schreibart erinnert durchaus an diesen Schriftsteller.

3. Bei der „Paraphrase zu Epiktet" sei es gestattet, einen Augenblick zu verweilen, da nach einem Funde neuerer Zeit diese Paraphrase als des Nilus Werk erscheinen möchte. Nachdem die Paraphrase schon 1673 von Suaresius zu Rom mit den übrigen Werken des Nilus veröffentlicht worden, nahm sie Schweighäuser in die „Epicteteae philosophiae monumenta" T V 98—138 (Leipzig 1800) auf, und zwar nach drei Textquellen: 1. Dem Cod. Rom. (R), 2. einem Cod. Paris. (P) und 3. einem Cod. Hafneriensis (H). In

---

[1]) Photius cod. 276 PG 104, 245 B—257 C.

[2]) Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche. Leipzig 1898, 74 f.

[3]) Nikephorus Kall. Hist. eccl. l. XIV c. 54 PG 145, 1256 B C.

[4]) 373 A . . . *βιβλίον ὁλόκληρον περὶ κατανύξεως συντάξας ἀπέσταλκα ὑμῖν* . . .

[5]) PG 79, 1280 B—1285 B. [6]) PG 79, 1312 C—1316 A.

Digitized by Google

seinem Aufsatze „Handschriftliche Beiträge zu Nilus' Paraphrase von Epiktets Handbüchlein" in den Wiener Studien XIV H. 1 (1892) 169 ff. berichtet nun Karl Wotke über zwei von ihm gefundene Handschriften, einen Cod. Vat. Graec. Nr. 1434 s. XI (A), der neben anderen Niluswerken f. 281[a]—286[b] unsere Paraphrase enthält, dann einen Cod. Vat. Reg. Gr. Nr. 653 (B) s. XV mit unserer Paraphrase f. 145[b]—150[b].

Was die Autorschaft des Nilus hinsichtlich der Paraphrase betrifft, so kann mich auch der neue Fund nicht überzeugen, daß wir es mit einer echten Schrift unseres Aszetikers zu tun haben. Die Paraphrase ist nämlich ihrer ganzen Anlage nach ein so plattes, jämmerliches, dem Genius und der Arbeitsweise eines Nilus so ganz und gar widerstrebendes Machwerk, daß es in dessen schriftstellerischer Entwicklung gar keine Periode gibt, in der diese Schrift eingereiht werden könnte. Ja, würde Nilus je im Jugendeifer eine solche Arbeit geleistet haben, er hätte sie sicher später vernichtet. Denn da er in seinen Briefen sich so heftig gegen die weltliche Wissenschaft ergeht, so hätte man ihm entgegenhalten können, er habe ja selbst eine heidnische Schrift benützt, um ihr christliche Zieraten anzuhängen. Ich sage dies mit Nachdruck. Denn von geistiger Durchdringung und großzügiger Verarbeitung des Handbuches, wie die zweite christliche Paraphrase, ein Anagraphon, sie bekundet, ist in keiner Weise die Rede. Es handelt sich meist um Auslassungen, Namensänderungen und einige Zusätze christlicher Färbung. Letztere weichen aber vom Stil des Nilus ab. Ganz ungebräuchlich ist z. B. bei ihm die Formel *ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ* in den Wendungen *καὶ ἔσῃ ἄξιός ποτε τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος* 1293 A und ebd. *τότε οὐ μόνον ἄνθρωπος ἔσῃ θεοῦ*. Auch inhaltlich finden wir einen bedeutsamen Unterschied zwischen Nilus und dem Handbüchlein. Während Epiktet und die Paraphrase Anweisungen geben über nutzbringenden Theaterbesuch [1]), stellt ihn Nilus in seinen Briefen als direkt die Seele schädigend hin [2]), leugnet seinen wirklich geisterquickenden Charakter und stellt ihm die Vorteile des Weilens in der Kirche oder bei frommen Mönchen gegenüber [3]), letzteres in naher Berührung mit Ausführungen des hl. Chrysostomus [4]). Solch diametral gegensätzliche Auffassung ein und derselben Sache kann unmöglich auf denselben Verfasser zurückgehen, am wenigsten auf den in seinen Ansichten so konstanten Sinaiten.

[1]) PG 79, 1304 C. [2]) 341 B C. [3]) 344 D.

[4]) Kopp, Das weltliche Leben nach dem hl. Johannes Chrysostomus. Münsterer Dissertation 1905, 81.

Digitized by Google

Daß die Stelle über das Theater in unserer Paraphrase zu Epiktet nicht einfach weggelassen oder im Sinne unseres Nilus umgeändert worden ist, beweist die geringe Umsicht des Fälschers, wie ich den Verfasser der Paraphrase wohl nennen möchte. Bei dem hohen Ansehen, das Nilus genoß, ist es durchaus begreiflich, daß ein Verehrer des Epiktet aus den Reihen der Mönche sich gefunden, der nach dem Ableben des Nilus zu einer solchen Fälschung sich veranlaßt sah, um seinem Erzeugnisse von vornherein eine gewisse Beachtung zu sichern oder unter dem Deckmantel des gefeierten Namens seinen mit den klösterlichen Idealen kontrastierenden Bestrebungen unbehelligt nachhängen zu können [1]). Ich glaube mit einiger Wahrscheinlichkeit den Namen des Verfassers unserer Paraphrase nennen zu können. Nilus wendet sich nämlich 232 D 233 A mit schärfsten Worten über die heidnischen Bücher an einen Mönch Komasius, früheren Rhetor, der selbst im Kloster noch sich von den heidnischen Autoren nicht zu trennen vermochte. Sollte nicht er aus den angeführten Gründen sich unter des Nilus Namen gedeckt haben?

4. Unecht ist auch der von Suaresius als echte Schrift aufgenommene [2]), von Feßler-Jungmann [3]) und Nirschl [4]) ebenfalls als solche betrachtete Traktat *περὶ τῆς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας*. Diese auch dem Markus Aszetes zugeschriebene Abhandlung steht in dem Cod. Vat. 167 unter den arabischen Evagriushandschriften als Nr. 2 [5]). Sie will im Auszug oder Abriß die den Tugenden entgegengesetzten Laster darstellen (*δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι*); eine solche Darstellung muß sich aber nach unseren Vorstellungen in der Regel aus einer ausführlicheren Behandlung desselben Gegenstandes herleiten. Diese Quelle wäre bei Nilus die Schrift über die acht Hauptsünden. Allein dem steht entgegen erstens der Umstand, daß Nilus dort in der Aufzählung das glaitaus-Schema bietet, während wir hier der giatiavis-Formel begegnen. Ein Auszug oder Abriß, der sich auf eine solche größere, fertig vorliegende Vorlage stützte, müßte aber mit dieser im Aufbau übereinstimmen. Zweitens spricht gegen die Echtheit der Stil. Nirgends im ganzen Schrifttum des Sinaiten begegnet uns die überstürzende Aneinanderreihung vieler kurzer Appositionsglieder, wie sie hier sich findet, nirgends

[1]) Auf die Möglichkeit solcher Fälschung von Nilusschriften hat auch schon Zöckler (Evagrius Pontikus 67) hingewiesen und neuestens Anastasijewić 31. [2]) PG 79, 1140 B—1144 D.

[3]) Feßler-Jungmann, Inst. patr. II 2, 113.

[4]) Lehrbuch der Patrologie III 45. [5]) Zöckler, Evagrius Pontikus 45.

Digitized by Google

eine so breit gehaltene Berufung auf eine Quelle wie „*ὧν ἠκούσαμεν παρὰ τῶν Πατέρων καί τινων τῶν πράξεων συνίστορες γεγενήμεθα*“ (1140 B), nirgends in einem von vier Kapiteln eine dreifach wiederholte Wendung wie „*τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξαι*“ (1140 B), „*τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξωμεν*“ (1141 A), „*δι' ἐπιτόμου οὕτως ὑπετάξαμεν*“ (Ebd.).

Unsere Schrift kann demnach Nilus nicht zugesprochen werden, aber ebensowenig dem Evagrius Pontikus, dessen Sprachgenius ihr üppiger, schwülstiger Stil noch weniger entspricht als dem des Sinaiten. Übrigens zeigt die hier zutage tretende Anfügung einer neunten Sündenart (*φθόνος* zwischen *κενοδοξία* und *ὑπερηφανία*), daß die Achtlasterformel nicht als starr und unabänderlich betrachtet wurde. Sie kann auch als Bestätigung angesehen werden für die neuestens von Schiwietz wieder kundgegebene Ansicht, daß dem Achtlasterkatalog ein umfangreicherer griechischer vorlag[1]), der auf den drei Grundfunktionen der Seele aufgebaut war.

5. Endlich muß noch eine andere Schrift dem Sinaiten abgesprochen werden; es ist jene, die mit den Redenfragmenten als Supplementum bei M. 1436—1464 A unter dem Titel enthalten ist: *Τοῦ ἁγίου Νείλου περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς κακίας λογισμῶν.* Die Abhandlung ist von Wörter in seiner wertvollen Darlegung über den Pelagianismus im Mönchtum[2]) leider zu Unrecht als Nilusgut angezogen worden. Da die hieraus entnommenen Belege fürder nicht mehr zur Darstellung der Anschauungen des Nilus beigezogen werden können, muß ich mein abweichendes Urteil über den Autor der Schrift kurz begründen.

Vor allem ist festzuhalten, daß wir es mit einer Kompilation hauptsächlich aus jener auch, wie oben bemerkt, von Antiochus von Sabba so ergiebig verwerteten Abhandlung *περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας* zu tun haben, freilich nicht immer ohne kleine Änderungen in der Wortform oder Wortstellung, jedoch stets so, daß die Abhängigkeit unverkennbar ist. Vgl. z. B. 1445 C *Σωφροσύνη* = 1148 *Σωφροσύνην*; 1448 B *Θάλλει* = 1149 C *Θάλλει*; 1461 A *Ὕφαλος* = 1161 A *Κενοδοξία* usw. Gegen die Autorschaft des Nilus spricht der kasuistische Charakter der Einleitung, der den Abhandlungen des Nilus, wiewohl sich öfters Gelegenheit böte, ganz fremd ist. Ferner erhebt sich gegen die Echtheit der Schrift das

[1]) Schiwietz, Stammt das christliche Hauptsündenschema aus der astrologischen Planetenlehre? Theologie und Glaube IV 5. Heft (Paderborn 1912) 381.

[2]) Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre. 1866, 37 ff.

Digitized by Google

Bedenken, daß der Autor mit keinem Worte erwähnt, warum er zum dritten Male ein und dasselbe Thema bearbeite, was Nilus nach seiner Gepflogenheit [1]) sicher nicht unterlassen hätte. Auch die namentliche Zitation einer Quelle scheint mir gegen Nilus zu sprechen. 1449 C heißt es *καθά φησι καὶ ὁ ἐν θεολογίᾳ μέγας Γρηγόριος*. Solche Namenszitate kommen sonst bei Nilus nicht vor, wenn man davon absieht, daß er bei seinem intimen Verhältnisse zu Chrysostomus in zwei Briefen auf ihn als Quelle hinweist [2]). Zudem dürfte die Wendung „*ὁ ἐν θεολογίᾳ μέγας Γρηγόριος*" zu des Nilus Zeit noch nicht gebräuchlich gewesen sein, da sie sichtlich beeinflußt ist durch den Ehrentitel „*ὁ θεολόγος*", den das Chalcedonense 451 Gregor von Nazianz zum ersten Male zuerkannte [3]). Entscheidend gegen die Echtheit dürfte aber die Komposition der Abhandlung sprechen. Einem größeren Kapitel über je eine Hauptsünde folgt eine längere Reihe von überwiegend ganz kurzen Gnomen, ein literarisches Bild, das uns bei den spätbyzantinischen Aszetikern, z. B. einem Johannes Klimakus, begegnet. Da letzterer unter den so angereihten Gnomen Aussprüche als „*σχόλιον ἁγίου Νείλου*" bringt [4]) und hiemit seine Bekanntschaft mit jenem Autor dokumentiert, so dürfte die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, daß vorliegende Schrift ihm als Autor zuzuweisen ist.

6. Der sog. „*Παράδεισος*" des Nilus.

F. Lauchert macht in der Byzantinischen Zeitschrift darauf aufmerksam, daß das in den Handschriften dem hl. Nilus zugeschriebene Gedicht „*παράδεισος*" nichts anderes sei als der „*Παράδεισος*" des Johannes Geometres (*Κυρίοτης*), zuerst gedruckt in Venedig 1563, zuletzt bei Migne PG 106 [5]).

Demgegenüber weist Voltz darauf hin, daß der Paradeisos bereits unter dem Namen seines wirklichen Verfassers, des Joannes Geometres, vorlag, und stellt die verschiedenen Drucke aus den Jahren 1563—1863 zusammen [6]). Übrigens ist das Werk auch unter anderen Titeln bereits unter des Nilus Namen herausgegeben worden. In den Acta philologorum Monacensium, ed. Thiersch

[1]) Vgl. z. B. die Einleitung zu Peristeria, de oratione, de voluntaria paupertate.

[2]) 345 B C; 373 B. [3]) Hauck, Realenzyklopädie [3]. Artikel „Gregor.".

[4]) Vgl. Jo. Cl. 949 C = Nil. 1160 D; Jo. Cl. 1148 A = Nil. 1173 D 1200 A. Für 845 B und 972 B vermag ich die Quelle noch nicht nachzuweisen.

[5]) Byz. Z. IV (Leipzig 1895) 125—127, Der unter Nilus des Älteren Namen überlieferte „*Παράδεισος*".

[6]) Byz. Z. V (Leipzig 1896) 481 ff., Zu dem *Παράδεισος* des Johannes Geometres".

Digitized by Google

T III fasc. I Monachii 1820, p. 61—118 findet sich: Nili ascetae paraenetica e codicibus Darmstadiensi et Bernensi, edidit F. H. Werfer. Der griechische Titel lautet: „*Του εν ασκηταις μεγαλου Νειλου προς τον οικειον παιδα Θεοδουλον κεφαλαια παραινετικα.*" Bury teilt mit, daß in cod. misc. s. XV Bodl. N. 309 (f. 167—197r) der *Παράδεισος* dem Nilus zugeschrieben wird [1]).

Wie verhält es sich nun mit der Echtheit? Wir haben das Gedicht nach der Ausgabe Werfers genau geprüft und sind zur Überzeugung gekommen, daß es sicher unecht ist. Die Gründe liegen in Sprache und Stil. In dem verhältnismäßig kurzen Gedichte finden sich namentlich so viele mythische, historische und literarische Anspielungen wie auch in des Nilus größten Traktaten und selbst in den Briefen nicht. Eine solche mit Gelehrsamkeit zudringlich prunkende Schriftart ist Nilus gänzlich fremd, und seine Verfasserschaft ist deshalb abzulehnen.

Außer den Schriften des hl. Nilus, den primären Quellen für sein Leben und seine Lehre, können als sekundäre Quellen angeführt werden Photius [2]) und Nikephorus Kallistus [3]). Indes hat Kunze erstmals nachgewiesen, daß Kallistus mit seiner Angabe, Nilus sei mit anderen Männern ein Schüler des Chrysostomus gewesen, bereits im 11. Jahrhundert in Georgius Cedrenus einen Vorgänger hat, der den Bericht seines Kompendiums wieder wörtlich aus der Chronik des Mönches Georgius „des Sünders" entlehnt habe [4]). Kunze spricht aber weiterhin die begründete Vermutung aus, daß auch diese Notiz einer der zahlreichen Chrysostomusbiographien entstamme [5]).

Zu dem Photiusberichte sei bemerkt, daß er mehr das literarische Moment berücksichtigt, während die Kallistusnotizen auch das Leben des Sinaiten kurz würdigen.

Die im Vorstehenden kurz besprochenen Schriften finden sich mit Ausnahme des von P. van den Ven veröffentlichten Traktates in einer Gesamtausgabe vereinigt in Migne PG t. 79, und zwar die Briefe nach der Ausgabe von Leo Allatius, Rom 1668, die Er-

[1]) Byz. Z. VII (Leipzig 1898) 134—137, the *Παράδεισος* of Joannes Geometres.

[2]) Photius cod. 201 PG 103, 672 B C.

[3]) Hist. eccl. t. XIV c. 54 PG 145, 1255 ff.

[4]) Kunze, Markus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis (Leipzig 1895) 37. Die Chronik in PG 118. Indes sind die Angaben des Chronikons gegenüber Nikephorus nur dürftig und bieten keinen Aufschluß, wo dieser ihn gibt. [5]) Ebd.

Digitized by Google

zählungen nach der der Anekdota von Petrus Possinus, Paris 1639, die übrigen Abhandlungen nach der Ausgabe des Suaresius, Rom 1673, einige sind von Migne aus anderen Sammelwerken neu aufgenommen worden. Der Briefsammlung gehen voraus der betreffende Abschnitt über Nilus aus Feßler, Institutiones patrologicae t. II 592 ff., neu paginiert, und die Diatribe des Leo Allatius „De Nilis". Den nach Suaresius gegebenen Abhandlungen folgen über Leben und Schriften des Nilus eingehende, gelehrte, aber im Geiste ihrer Zeit weitausholende und daher den ruhigen Gang der Erörterungen etwas hemmende Dissertationen. Über Sammelausgaben und Separatbearbeitungen einzelner Schriften finden sich die ergiebigsten Aufschlüsse bei Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et écclesiastiques, Paris 1729—1763 t. XIII 190 ff. und Hoffmann, Lexicon bibliographicum 1836 t. III 141 ff. (2. Auflage 1838—1845). Wir zitieren im folgenden nach Mignes Ausgabe und zwar die Briefe nach Kolumnenzahl und -Buchstaben, die übrigen Schriften nebst Prolegomena, Feßlers Diatribe und die Dissertationen mit den oben angegebenen, meist gekürzten lateinischen Titeln, Kolumnenzahl und -Buchstaben, wo letztere angegeben.

Digitized by Google

Erster Teil.

Leben und Wirken des hl. Nilus vom Sinai.

I. Der äussere Lebensgang des hl. Nilus Sinaita.

§ 1. Geburt und Abstammung. Stadtpräfekt von Konstantinopel.

Nach Nikephorus Kallistus wäre Konstantinopel die Vaterstadt des hl. Nilus gewesen[1]). Indes weist dessen Brief an Heliodorus 580 BC auf eine andere Wahrscheinlichkeit hin. Schon Kunze, der auf Ceilliers Vorgang (XIII, 147) und die Angaben des Dictionary of Christ. biogr. IV, 43 aufmerksam macht[2]), hat aus den Angaben des Briefes mit Recht geschlossen, daß sie Nilus als einen gebornen Galater erscheinen lassen. Es wird da nämlich über einen sinaitischen Mönch berichtet, daß ihm die Sarazenen bei ihrem Einfalle auf Sinai den Sohn entführt hätten; seine Abkunft wird mit den Worten angegeben „*εἷς τις ἀνὴρ Γαλάτης τὸ γένος ὑπάρχων*“[3]). Weiter unten heißt es, daß der Bedrängte seinen Landsmann, den Martyrer Platon, um seine Fürbitte bei Gott angegangen habe: *τὸν Δεσπότην κατεδυσώπει Χριστὸν διὰ Πλάτωνος τοῦ πατριώτου μάρτυρος καμφθῆναι τοὺς οἰκτιρμούς* ebd. D[4]). Die ganze Erzählung paßt im

[1]) Nik. Kall. Hist. eccl. l. XIV 54, PG 145, 1256 A ff.

[2]) Markus Eremita 63 A. 3. [3]) 580 B.

[4]) 580 B 581 A B. [illegible] sich bei dem hier erzählten Vorgange um den Einfall der Barb[illegible]auf inai und die glückliche Rettung des entführten Sohnes des Mönches Nilus handelt, scheint mir sicher; ebenso daß der Brief tatsächlich von Nilus stammt, wenn auch die Erzählung der Rettung des Theodulus von jener in der fünften Erzählung abweicht. In unserem Briefe wird nämlich der entführte Sohn dem Vater durch den Martyrer Plato auf einem Rosse zugeführt, während ihn dort der Vater selbst sucht und in Elusa findet. Neuestens bemerkt Schiwietz zu dem Briefe, daß er wahrscheinlich nicht von Nilus herrühre (Mönchtum II 58 A. 3). Indes der Hinblick auf den wahrscheinlichen Zweck des Briefes dürfte seine Bedenken entkräften. Es handelt

Digitized by Google

wesentlichen auf Nilus. Demnach dürfte er entschieden als geborner Galater anzusprechen sein. Es läßt sich indes mit großer Gewißheit auch der Geburtsort des Sinaiten erschließen, wie das schon von Kunze[1]) geschehen ist. In seiner Rede auf den Mönch der nitrischen Wüste Albianus sagt nämlich Nilus, er sei erstlich zur Einführung in die Aszese „zu den Aszeten bei uns vor der Stadt auf dem Berge" gegangen: *προσελθὼν οὖν τοῖς παρ' ἡμῖν πρὸ τοῦ ἄστεος ἀσκουμένοις ἐν τῷ ὄρει* 704 A. Diese Stadt war aber Ancyra. Denn Nilus sagt anderswo von Albianus: *οὗτος τῆς Γαλατῶν γῆς βλάστημα γέγονεν καὶ θρέμμα Ἀγκύρας τῆς πόλεως* 700 C. Wenn nun Nilus von der Vaterstadt des Albianus als „bei uns vor der Stadt" spricht, so folgt daraus, daß Ancyra auch seine Vaterstadt gewesen ist. Und so künden uns denn des Sinaiten eigene Angaben bei näherer Würdigung ihn als einen in Ancyra gebornen Galater.

---

sich u. E. darin um eine legendenhafte Ausschmückung jener Rettung; eine Ausschmückung, die der dankbare Vater selbst vorgenommen und für die Nachwelt berechnet hat. Der historische Kern liegt in der Rettung des Sohnes auf die Fürbitte des Martyrers Plato; denn daß göttliche Hilfe in diesen Nöten von Vater und Sohn erfleht worden, ist öfter in den Erzählungen bezeugt (vgl. z. B. die Gebete in narr. 681 BCD ff.). Und daß sie diese Hilfe auch durch die Fürbitte des Martyrers erlangt, ist im Hinblicke auf die Verehrung, die Nilus für den Martyrer bekundet (292 AB, 580 BCD), wohl gewiß. Nilus wollte nun mit seiner Darstellung nicht nur seinem Danke gegen Gott Ausdruck geben, sondern auch einen Beitrag liefern zur dauernden Verherrlichung des von ihm verehrten Martyrers. Daher besagt es auch nichts, wenn der Bericht über die Rettung des Theodulus im Briefe anders gehalten ist als in der Erzählung. Und weil es sich empfahl, das persönliche Element soweit wie möglich zurücktreten zu lassen, sprach Nilus auch vom Sinai, ohne zu verraten, daß er den Ort kenne. Und es erhöht sogar den Eindruck von der rettenden Macht des Martyrers, wenn er den Theodulus nicht nur allein, sondern mit noch anderen Mönchen gefangen fortführen läßt.

Indes haben wir auch stilistische Anklänge, die für die Echtheit sprechen. Im Brief 580 C wie in den narr. VII 684 A heißt der Vater *πρέσβυς*. Und das entbehrliche Moment des Unerwarteten, der Eintritt der Sarazenenkatastrophe, ist im Brief wie in der Erzählung festgehalten, was doch auf einen Verfasser schließen läßt, der selbst unter jenen Eindrücken litt (vgl. 580 C *καὶ δή τινι ἡμέρᾳ αἰφνίδιον ἐπιῤῥέψαντες . . . βάρβαροι* und narr. IV 625 D 628 A *ἐξαίφνης οὐκ ἐλπισθεῖσα καθάπερ θύελλά ποθεν φάλαγξ ἐπιπίπτει βαρβαρική*). Wenn wir daher die Echtheit des Briefes festhalten, so erkennen wir doch mit Schiwietz die Möglichkeit an, daß es sich um eine Vision handelt; „daß der in Frage stehende Brief veranlaßt ist durch ein nicht weiter ausgeführtes Traumgesicht, das Nilus hatte und von dem er in seiner Narratio (VI 656 B f.) berichtet" (Mönchtum II 58 A. 3). Nur die Zuweisung an einen anderen Verfasser als Nilus lehnen wir ab.

[1]) Markus Eremita 63 A. 3.

Digitized by Google

Sein Geburtsjahr kann nur annähernd und keineswegs sicher erschlossen werden. Nehmen wir mit der begründetsten Konjektur, der Feßlers[1]), an, er sei als Greis ums Jahr 430 gestorben, und mit Schiwietz[2]), er sei etwa vierzigjährig um 380 in den Mönchsstand eingetreten, so wäre er etwa 340 geboren und hätte ein Alter von 90 Jahren erreicht. Daß er um 430 noch gelebt, ergibt sich aus der antinestorianischen Tendenz mancher seiner Äußerungen, wenn er auch die Gegner nirgends namentlich bezeichnet[3]).

Über die Eltern des Nilus erfahren wir aus Nikephorus Kallistus, daß sie vornehmen Standes gewesen sein müssen. Denn nach ihm hat es Nilus dem Glanze seiner Geburt zu verdanken, daß er Stadtpräfekt von Konstantinopel wurde[4]). Auf seine Wohlhabenheit weist Nilus selbst hin, wenn er sagt, daß seine Begeisterung für die Einsamkeit ihn vermochte „Haus, Vaterland, Verwandtschaft, Kinder, Vermögen (*ὕπαρξιν*)" zu verlassen[5]). Überdies dürfte er die reiche und harmonische Geistesbildung, die uns allenthalben aus seinen Schriften entgegentritt, nur unter der Sorge bemittelter Eltern sich haben verschaffen können.

Für die Beantwortung der Frage, ob unser Sinaite von christlichen oder heidnischen Eltern abstammte und wann etwa sein Übertritt zum Christentum stattfand, fehlen uns jegliche Nachrichten. Wir möchten auch aus dem Umstande, daß Nilus wahrscheinlich das Nicaeno-Constantinopolitanum kannte, nicht mit Kunze „mit fast zweifelloser Gewißheit" schließen, daß er nicht in Galatien, sondern in Konstantinopel getauft worden ist[6]). Denn nach seiner Taufe in Galatien könnte sich Nilus bei seinem Aufenthalte in Konstantinopel diese Form des Taufsymbols angeeignet haben, und wirklich ist sie auch, wie Haidacher nachgewiesen hat, eine Entlehnung aus des Chrysostomus Homilie 2 Ad illuminandos (Maurinerausgabe 2. 244)[7]). Über Jugend- und Studienjahre erfahren wir von ihm und anderen nichts. Er begegnet uns erst wieder in hervorragender Stellung.

[1]) Feßler-Jungmann, Inst. patr.[2] II[2] 110 A. 4.

[2]) Mönchtum II 40.

[3]) Vgl. z. B. 180 B 345 B. Wenn auch der Terminus *Θεοτόκος* schon bei vornestorianischen Vätern vorkommt, wie Schiwietz bemerkt (Das morgenländische Mönchtum II. Bd., Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im vierten Jahrhundert 49 A), so läßt doch der starke Akzent, der auf dem Worte liegt, unwillkürlich an die Zeit der Verurteilung des nestorianischen Irrtums denken.

[4]) PG 145 l. XIV c. 54 . . . *πόλις ἧς τῷ περιόντι τῆς εὐγενείας, καὶ ἔπαρχος ἐχρημάτισε.* [5]) narr. I 592 C. [6]) Markus Eremita 165 ff.

[7]) Chrysostomica I 234.

Digitized by Google

Durch Nikephorus Kallistus erfahren wir nämlich, daß er Stadtpräfekt in Konstantinopel gewesen sei [1]). Wann Nilus dorthin kam, läßt sich nur schlußweise ermitteln. Wenn er nämlich um 380 in die Einsamkeit gegangen und bei seinem Weggange eine Familie mit zwei Kindern hinterlassen hat [2]), so muß er mindestens im vorhergehenden Jahrzehnte sich dort niedergelassen haben.

Über den Verlauf seines amtlichen Wirkens erfahren wir von ihm wohl wegen seiner Bescheidenheit nichts. Aber Nikephorus Kallistus unterläßt es nicht, auf seinen großen Einfluß hinzuweisen [3]).

---

[1]) Nik. Kall. Hist. eccl. IV 54 1256 A . . . ἧς (Konstantinopel) . . . καὶ ἔπαρχος ἐχρημάτισε.

[2]) narr. II 600 C. Ἔμοὶ παῖδες, ὦ φίλοι, γεγένηνται δύο. οὗτος ὃν νῦν κάθημαι θρηνῶν καὶ ἕτερος ὁ παρὰ τῇ μητρὶ καταμείνας. Demnach hatte Nilus zwei Kinder männlichen Geschlechts. Seine bestimmte Angabe ließ auch Possinus eine Änderung im Texte nicht vornehmen, obwohl er in griechischen Menäen das zweite Kind als weiblichen Geschlechtes bezeichnet fand. Ebd. Anm.

Die Angabe des Nik. Kall., Nilus sei Stadtpräfekt von Konstantinopel gewesen, möchte neuestens Schiwietz in Zweifel ziehen, da sie durch kein anderes Zeugnis verbürgt sei (Das morg. Mönchtum II 39 f.). Indes kann das Schweigen der übrigen Berichte nichts besagen, da nähere Angaben über den früheren Stand des Nilus sichtlich nicht in ihrem Zwecke lagen. Wichtiger ist ein Einwand, der sich auf die Vermutung gründet, es handle sich bei Nik. Kall. um eine Verwechslung zweier gleichlautender Amtsbezeichnungen (ebd.). Schiwietz möchte dies schließen aus einer Erzählung in den Apophtegmata Patrum, in denen von einem ungenannten sinaitischen Mönch erzählt wird, und Umstände erwähnt werden, die auf Nilus zu deuten scheinen. Dieser Mönch sei später von jemanden als früherer praefectus praetorio (ἔπαρχος πραιτωρίων) bezeichnet worden (ebd. 38 und PG 65, 249 BC). Der Zeit nach passe die Erzählung auf Nilus, und da um jene Zeit sich kein byzantinischer Hofbeamter als sinaitischer Mönch nachweisen lasse, so sei wohl der Schluß berechtigt, daß jener eigenartige Mönch Nilus selbst war. Er wäre demnach vor seinem Eintritt ins Kloster nicht Stadtpräfekt, sondern praefectus praetorio gewesen (ebd. 39). Wir möchten gleichwohl an der Mitteilung des Nikephorus Kallistus festhalten. Denn wenn auch Nilus der einzige nachweisbare frühere byzantinische Hofbeamte auf Sinai ist, so ist doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß auch noch andere byzantinische Hofbeamte in der Einsamkeit des Sinai weilten. Denn in seinem Briefe an Ptolemäus spricht Nilus ausdrücklich von Machthabern, die die göttliche Vorsehung veranlaßt, mit ihrem Willen oder gegen ihn (ἑκόντας τε καὶ ἄκοντας) zu den niedrigen Mönchen zu fliehen, um dort ihr Heil zu suchen. Bei der Verehrung, die in ihren Kreisen Nilus sicherlich genoß, ist es gar nicht unmöglich, daß sie nach seinem Axiom „Ὁ γὰρ ἐγγὺς ὑπάρχων οὐρανοῦ, ἐγγύς ἐστι κεραυνοῦ“ 332 D auch in ferne Einsamkeit geflohen, und zwar in die Nähe des so geschätzten Mannes. Ist es danach unmöglich, daß neben dem praefectus urbis auch ein praefectus praetorio auf Sinai gelebt und dieser identisch ist mit dem praefectus praetorio der Apophtegmata patrum?

[3]) Nik. Kall. Hist. eccl. 1256 A „δυναστείᾳ περιῳδούμενος“.

Digitized by Google

Weitere Kunde über seinen Lebenslauf wird uns erst wieder von ihm selbst, als er einen Schritt unternimmt, der ihn für immer der Kaiserstadt am Bosporus entführt.

§ 2. Eintritt ins Kloster. Die Mönche auf Sinai.

Nilus erglühte von so hoher Bewunderung für die Einsamkeit, daß er, von Sehnsucht überwältigt, seine glanzvolle Stellung und andere Lebensgüter aufgab, um sich ihr zu widmen [1]). Und da galt es dann erstlich den schmerzlichen Verzicht, die Lösung des ehelichen Zusammenlebens. Diese erzählt Nilus selbst und zwar in so energischer Sprache, daß Mißverständnisse für den ersten Augenblick nicht geradezu ausgeschlossen sind. Nachdem er den Entschluß gefaßt, in die Einsamkeit zu gehen, nahm er seine zwei noch im jugendlichen Alter stehenden Kinder, führte sie zur Mutter und übergab ihr das eine, während er das andere zu sich nahm. Dabei versicherte er mit allem Nachdrucke, daß er sich in seinem Entschlusse, abzureisen, nicht umstimmen lasse. Die ohnehin nicht an Widerspruch gewöhnte Frau ersah aus seinen Mienen die Unmöglichkeit eines Trostes und gab unter einem Strome von Tränen nach, mehr der Notwendigkeit weichend als wahrhaft in der Tat dem Vorsatze zustimmend (*ἀνάγκῃ μᾶλλον εἴξασα ἢ συναισέσασα τῇ προαιρέσει τῷ ἔργῳ*) [2]). Diese Stelle ist von Lipomanus in dem Sinne aufgefaßt worden, als hätte Nilus sich unter einem besonderen Antrieb des heiligen Geistes von seiner Frau getrennt. Aber Possinus weist diese Ansicht als unnötig ab, indem er erklärt, daß die Frau zugestimmt habe, aber mit schwerem Herzen [3]) und dem Einfluß von außen folgend. Und Nilus selbst sagt, daß sie sich in das Unvermeidliche ergeben habe, in Erwägung des ihm zuteil werdenden Guten eine Niederlage vorziehend, wo an einen Sieg nicht zu denken war [4]). Es handelt sich also immerhin um eine auf gegenseitiger Vereinbarung beruhende Lösung des ehelichen Zusammenlebens. Daß bei seinem Weggang aus dem Staatsdienste auch politische Einflüsse mitspielten, wie sie nach seinen Andeutungen [5]) sonst wohl auch bei solchen Schritten maßgebend waren, möchte ich nach seinen entschiedenen Äußerungen über seine frühe und starke Liebe zum Einsiedlerleben bei ihm für ausgeschlossen halten.

Die Gründe, die ihn zu seinem Schritte zu berechtigen scheinen, behält uns Nilus nicht vor. Der eine ist gewissermaßen ein sozialer.

[1]) narr. I 592 C. [2]) Ebd. II 601 C 604 A.
[3]) Ebd. 601 A. 25. [4]) Ebd. 604 A. [5]) 82 A B.

Digitized by Google

Er hielt nämlich seine jetzt vorhandenen Kinder (= *τούτους*) als Anteil an der Verbreitung des Menschengeschlechtes und als Gewähr einer Stütze im Alter für hinreichend [1]). Der zweite Grund für sein Entsagen ist ein aszetischer. Wegen seiner Wichtigkeit im Zusammenhalt mit dem ersten möge er im Wortlaut angeführt werden: „Ich hielt es für geziemend für jeden Vernünftigen, nicht bis zur Sättigung in sinnlicher Lust zu schwelgen und die gesetzliche Freiheit nicht zu einer Verunehrung (*πρὸς ὕβριν*) der Natur zu mißbrauchen, sondern sich Zurückhaltung aufzuerlegen (*παύεσθαι*), nachdem man dem Zwecke des Schöpfers Genüge geleistet, der zur Vermehrung des Menschengeschlechtes, nicht zur Befriedigung der Leidenschaft die Ehe im Gegensatze zum Naturleben angeordnet hat, damit man nicht, wenn später die Kraft erschlafft und die Begierden infolge der freiwillig sich einstellenden Windstille des Alters erloschen sind, dem Zwange des Alters und nicht vielmehr dem vorsätzlichen Wetteifer das gute Werk der Enthaltsamkeit zuschreibe. Denn der Kampfesunkundige stellt nie ein Siegeszeichen auf, noch kann sich der Kämpfer nach beendigtem Kampfe des Sieges rühmen, der nicht unterlegen, weil kein Gegner vorhanden war; eine Zierde aber für den Kämpfer in der Blüte der Jugend, wenn die Begierde brennt und die Leidenschaften entfacht sind, ist der Verstand, der über die Begierde herrscht und den zum ehelichen Verkehre drängenden Trieb unterdrückt, wenn er auch gesetzmäßig ist und er ihm seine Selbstherrlichkeit zuerkennt (*καὶ τὴν αὐτοκρατορικὴν μαρτυρῶν αὐτῇ* [lesen wir statt *αὐτῷ*] *ἐξουσίαν*)“ [2]). Aus diesen Darlegungen ergibt sich demnach, daß ein Motiv des Verzichtes für Nilus der heiße Wunsch war, das Verdienst sich zu erwerben, das in der Entsagung liegt, wenn sie in der Vollkraft der Natur um übernatürlicher Zwecke willen erwählt wird. Mit solchen Anschauungen in Herz und Sinn mochte der hohe Kaiserbeamte voll Zuversicht in die Einsamkeit eilen, wo Opfer seiner in Fülle harrten.

In welchem Jahre dies geschah, läßt sich, wie Schiwietz mit Recht bemerkt, nur annähend bestimmen. Wir möchten seiner Annahme, daß die Übersiedelung ungefähr ums Jahr 380 stattge-

[1]) narr. II 600 C 601 A. *Καὶ πρὸς τούτοις τὴν πρὸς τὴν γαμετὴν κατέλυσα ὁμιλίαν εἴτε πρὸς διαδοχὴν τοῦ γένους, εἴτε πρὸς θεραπείαν γήρους τούτους ἀρκεῖν λογισάμενος.* Diese Äußerung des Sinaiten kann aber nicht etwa in malthusianischem Sinne gedeutet werden. Er will damit nur sagen, daß die bis jetzt erzeugten Kinder genügten, wenn er sich des Rechtes des ehelichen Umganges aus höheren Absichten begeben wollte.

[2]) Ebd. 601 A ff.

Digitized by Google

funden hat [1]), als der am ersten wahrscheinlichen beipflichten. Als Ausgangspunkt der Berechnung dient der von Nilus erzählte Sarazeneneinfall auf Sinai. Dieser Einfall fand, wie sich weiter unten zeigen wird, um 400 statt, und Nilus erscheint damals bereits als Greis. Er muß also, da er im rüstigsten Mannesalter, etwa mit 40 Jahren übersiedelte, vielleicht im Jahre 380 eingetreten sein. Der Brief an Diokletian, wo von dem Häresiarchen Apollinarius die Rede ist, braucht wohl mit Schiwietz [2]) nicht weiter angezogen zu werden, da es ebenso möglich ist, daß er vor des Nilus Übersiedlung nach dem Sinai geschrieben wurde.

Wenn Nilus auch die Tatsache seines Eintrittes bei den Mönchen auf Sinai nicht direkt ausspricht, so erscheint er doch im Laufe seiner Erzählungen als einer ihrer Brüder, und wir verdanken ihm eingehende Nachrichten über das Leben jener frommen Berg- und Wüstenbewohner.

Die Mönche auf dem Sinai wohnten teils in selbst gebauten Zelten, teils in Höhlen und Grotten [3]). Ihre Behausungen waren je 20 oder mehr Stadien voneinander entfernt. Diese Entfernungen wurden natürlich nicht aus Menschenhaß oder Rauheit der Sitten gewählt, sondern in dem Bestreben, in der Ruhe die Seele nach Gottes Wohlgefallen zu gestalten und ungestört dem Verkehre mit ihm zu obliegen [4]). Am Sonntage aber versammelten sie sich in ihrer einen Kirche, besuchten sich auch gegenseitig während der Woche, damit eine gänzliche Trennung nicht auch ein gänzliches Vergessen der Zusammengehörigkeit und der gegenseitigen Pflichten im Gefolge habe. Denn eine absolute Einsamkeit (Abgeschlossenheit) verwildert den Charakter, und lange Gewohnheit läßt die einigende Liebe vergessen (*τὸ ἀγελαῖον τῆς ἀγάπης*) [5]). Nilus beansprucht demnach auch für seine Mönche das aristotelische „*ζῷον πολιτικόν*“, das er anderswo vom Menschen überhaupt prädiziert [6]).

Was ihre Nahrung angeht, so gibt es Mönche, die nur Wasser genießen. Einige, die sich Brot gestatteten, trieben im Umfange ihrer Bedürfnisse Getreidebau; die meisten aber lebten von Gemüse und Obst. Fleisch war ausgeschlossen [7]). Diese Einfachheit gründet wieder in dem Bestreben, über der Pflege des Leibes den Dienst Gottes nicht zu beeinträchtigen [8]).

---

[1]) Das morgenländische Mönchtum II 40. [2]) Ebd.

[3]) narr. III 619 C (vgl. De mon. praestantia 1061 A).

[4]) Ebd. 620 C. [5]) Ebd. 620 D 621 A.

[6]) Peristeria 837 B. *Πολιτικὸν γάρ, καὶ σύννομον, οὐ μονωτικὸν καὶ ἀκοινώνητον ζῷον εἶναι προσήκει τὸν ἄνθρωπον.* [7]) 613 C 616 A. [8]) narr. III 616 B.

Digitized by Google

Auch die Zeit, da die Mönche auf Sinai Speise zu sich nahmen, war verschieden. Die einen genossen nur am Sonntage etwas, während sie die übrigen Tage der Woche ohne Speise hinbrachten. Andere nahmen zweimal in der Woche Nahrung; wieder andere aßen je über den andern Tag. Durch diese Beschränkung des Speisegenusses wollten die Mönche ihre Bedürfnislosigkeit und Nüchternheit bekunden. Den Bedürfnissen des Körpers wichen sie nur dann, wenn sie in seiner Schwäche ein Hemmnis für ihr Tugendmühen empfanden. Durch ihre Bedürfnislosigkeit und Genügsamkeit wetteiferten sie, die Schwäche der Natur zu überwinden und so den Wandel der Engel nachzuahmen [1]).

Da sich die Mönche ihre Gaben an Obst, Gemüse und spärlichem Brote in uneigennütziger Weise einander unentgeltlich darboten, und es so bei ihnen weder Kauf noch Verkauf gab, ist es klar, daß bei ihnen auch keine Münzen sich fanden [2]). Dasselbe berichtet Nilus auch von dem gefeierten Mönche Albianus in der nitrischen Wüste, der die Münze des Kaisers nicht einmal kannte und nicht wußte, welches Bildnis sie trug, noch je mit einer Kupfermünze seine Hand befleckte [3]).

Über die Kleidung der Mönche auf Sinai sagt Nilus zwar nichts Ausdrückliches. Wenn er aber bemerkt, daß die Mönche Moses und Elias, die einst in diesen Gegenden gewohnt, in ihrer Demut nachzuahmen für billig hielten, und wenn er von Elias sagt, daß er seinen Körper mit einem Schaffell, der ursprünglichen Kleidung der Stammeltern, bekleidet habe, so dürfen wir daraus vielleicht wenigstens auf den Stoff der Gewandung jener Mönche schließen [4]). Außerdem erzählt er von Gewändern um die Brust (*τοὺς περὶ τὰ στέρνα χιτῶνας*), auf die bei der Begegnung mit dem wiedergefundenen Sohne die Tränen flossen [5]).

Wie bereits angedeutet, versammelten sich die Mönche des Sonntags in ihrer einzigen Kirche (*εἰς ἐκκλησίαν μίαν*). Hier nahmen sie teil an den göttlichen Mysterien, speisten einander durch Übung der geziemenden Worte und salbten einander durch ethische Ansprachen, unentbehrliche Erfordernisse für den Kampf gegen die Sünde und für die Tugend [6]). Unter diesen drei Bestandteilen des sonntäglichen Gottesdienstes dürfen wir neben Meßopfer und Kommunion die Verlesung der treffenden Perikopen aus der Hl. Schrift

[1]) Ebd. 617 B. [2]) Ebd. 617 C. [3]) orat. in Alb. 708 C.

[4]) narr. IV 625 B. [5]) Ebd. 677 A.

[6]) Ebd. III 621 A *Κοινωνοῦσί τε οὖν τῶν θείων μυστηρίων καὶ ἑστιῶσιν ἀλλήλους γυμνασίᾳ τῶν καθηκόντων λογίων καὶ ἀλείφουσιν ἠθικαῖς παραινέσεσι.*

Digitized by Google

und daran anschließend eine nach ethischen Gesichtspunkten gehaltene Homilie verstehen. Letzteres ergibt sich aus der Bemerkung, daß die in diesen Übungen und in der Erfahrung bereits Vorgeschrittenen die Jüngeren über Themen wie Eitelkeit, Stolz unterweisen [1]).

Diese wohlorganisierte Mönchskolonie auf Sinai nun ward des Nilus beseligende Heimatstätte bis zu seinem Tode. Nur einmal noch sollte Gewalt und Schmerz ihn über ihre Umfriedung hinausführen.

Es fragt sich nun noch, welche Stellung Nilus inmitten der Mönche auf Sinai eingenommen hat. Lebte er stets allein mit seinem Sohne, oder ist er, wenn auch nur auf kurze Zeit, Oberer einer Schar von Mönchen gewesen? Ich möchte das letzte vermuten. Denn er leitet seine Erörterungen über die von Mönchsvorständen zu fordernden sittlichen Eigenschaften mit den Worten ein: „Wenn aber einer ohne sein Zutun, nachdem er den einen oder andern bei sich aufgenommen, gezwungen wird, die Führung mehrerer zu übernehmen, so prüfe er zunächst genau sich selbst“ [2]). Ich glaube, daß Nilus mit dem, der einen oder zwei anfänglich bei sich aufgenommen hat und dann zur Führerschaft von mehreren ohne sein Zutun kam, auf sich selbst anspielt. Wenn das richtig ist, wäre unsere Frage zu bejahen. Mit dieser Annahme begreift sich auch der energische und bestimmte Ton in seinen Unterweisungen für Mönchsobere; ja, Nilus hätte diese wohl gar nicht verfaßt, wenn er sich bei seinen theoretischen Ausführungen nicht auf eigene praktische Erfahrung hätte stützen können.

§ 3. Entführung des Theodulus. Wiederfinden.

Des Nilus Leben auf Sinai sollte von einer schweren Prüfung seines Vaterherzens unterbrochen werden. Schon vor einer längeren Reihe von Jahren hatten wilde Sarazenenhorden ein Blutbad unter den Mönchen auf Sinai angerichtet [3]). Schiwietz verweist dieses Ereignis mit guten Gründen in die Jahre 373—378 [4]). In des Nilus Tage fiel die Wiederholung eines solch blutigen Schauspiels. Die Mönche pflegten sich, wie wir gehört, an Sonntagen in ihrer gemeinsamen Kirche im Dornbuschtale [5]) zum Gottesdienst zu versammeln [6]). Sie hatten um die Zeit der ersten Dämmerung bereits ihre Laudes beendigt, als die Barbaren die frommen Beter, darunter Nilus mit

[1]) narr. 621 BC. [2]) de mon. ex. 764 AB. [3]) narr. IV 640 C.

[4]) Schiwietz, Die altchristliche Tradition über den Berg Sinai und Kosmas Indikopleustes 19 f. im Katholik XXXVIII f. 1. H. (Mainz 1908), 21.

[5]) So geben wir mit Schiwietz „Batos“ am richtigsten.

[6]) narr. III 620 C 621 A.

Digitized by Google

seinem Sohne, überfielen. Unter Geschrei und Lärm ließen sie sich zuerst die Wintervorräte an gedörrtem Obste ausliefern, schleppten dann die Mönche aus der Kirche, ermordeten den Priester des Ortes, seinen bei ihm wohnenden, durch die Mühen der Aszese aufgeriebenen Altersgenossen und den sie bedienenden Knaben [1]).

Die anderen Mönche wurden unerklärlicherweise durch eine Handgeberde zur Flucht aufgefordert. Auch Nilus schloß sich diesen an, nicht ohne immer, wie er mit bewegten Worten schildert, voll unsagbaren Schmerzes den Blick zurückzuwenden auf seinen von den Barbaren gefangenen Sohn. Unter Gebet und Weheklagen um den Sohn und die gemordeten Mönche kam Nilus mit seinen Gefährten auf der Spitze des Berges an [2]). Er unterläßt nicht zu betonen, daß die also vom Schwerte Verschonten auch jetzt die Einsamkeit nicht verließen und nicht das ruhigere Leben in der Stadt wieder aufsuchten, da sie den Tod des Leibes dem der Seele vorzogen wegen des bevorstehenden Lohnes [3]). Als die Barbaren noch mehrere andere Mönche im Wüstengebiete getötet hatten, konnten die Flüchtlinge endlich unter dem Schutze der Nacht es wagen, vom Berge herniederzusteigen, um die getöteten Mönche zu bestatten. Da trafen sie denn jenen hl. Priester noch lebend, der unter zärtlichen und liebevollen Worten sie ermahnte, im Hinblicke auf Job sich durch diese Versuchungen nicht beirren zu lassen. Nachdem auch er entschlummert, bestatteten sie ihn mit seinen Gefährten. Von den Getöteten hießen zwei Paulus und Johannes, der Priester Theodulus. Ihr Todestag war der siebte Tag nach Theophanie, also der 13. Januar. Wegen der Weite der Entfernung und der Menge der Versammelten wird das Andenken dieser Mönche mit dem der früher erwähnten, auch von den Sarazenen getöteten zusammen gefeiert [4]).

Nach der Bestattung der Mönche begab sich Nilus nicht mehr auf den Berg, sondern eilte mit einigen Gefährten nach der Stadt Pharan und entrollte hier hilfeflehend das ganze Bild seiner Leiden. Und hier sollte ihm die erste Kunde von seinem verlorenen Sohne werden. Ein aus dem Lager der Sarazenen entronnener Gefangener kam nämlich nach Pharan und erzählte, die Spuren der Angst noch in den Zügen, der lauschenden Schar, in der Nilus weilte, von der Gefahr, der er selbst entgangen und in der des Sinaiten Sohn bis zur Stunde noch schwebte. Die Barbaren hatten nämlich, wie er

[1]) Ebd. 628 A. [2]) narr. IV 632 A B 633 C. [3]) Ebd. 637 B.
[4]) narr. IV 640 C.

Digitized by Google

berichtete, in einer Unterredung beim Mahle beschlossen, ihn und den Sohn des Nilus am folgenden Tage dem von ihnen göttlich verehrten Morgenstern zu opfern. Schon errichtete man den Opferaltar und legte Holz darauf, ohne daß sie den Zweck geahnt hätten; da verriet ihm ein der Sarazenensprache kundiger Mitgefangener heimlich den Plan. Diesen teilte er sofort dem Theodulus, dem Sohne des Nilus, mit und forderte ihn zu schleuniger Flucht auf, da nur hierin die Bürgschaft liege, daß sie das Licht des kommenden Tages noch schauen würden. Theodulus aber war zu diesem Schritte nicht zu bewegen. In der Furcht wieder eingefangen zu werden, erklärte er bleiben zu wollen, da er ja, wenn es Gottes Ratschluß sei, nicht entkommen werde, auch wenn er sich in den verborgensten Winkel flüchte [1]). So hatte der Erzähler des Sinaiten Sohn zurückgelassen, ohne daß diesem noch ein Leid begegnet war; aber wegen seiner heimlich beschlossenen Tötung bestand wenig Hoffnung, daß er am Leben erhalten bleibe [2]).

Diese Nachricht und ein gleichzeitiges nächtliches Traumgesicht, worin dem besorgten Vater ein Brief übergeben wurde, dessen Aufschrift auf den Tod des Sohnes zu deuten schien, steigerte seinen Schmerz aufs höchste. Und nun war es das Vorbild einer starken Mutter, das ihn wieder aufrichtete. Eine Frau in Pharan, deren Sohn ebenfalls ermordet worden war, bewies in Wort und Tat ein so lebendiges Gottvertrauen, eine so unbegrenzte Hingabe an die Wege der Vorsehung, daß er der Maßlosigkeit seines Schmerzes sich zu schämen begann und in Gottes Schickung sich bereitwillig zu ergeben beschloß [3]). Nilus kam indes dem Ziele, den Sohn wieder zu finden, näher. Freilich sollte der Weg noch über eine Totenstätte führen. Denn jener entlaufene Gefangene, der Nilus die erste Kunde von seinem Sohne brachte, hatte noch von einem weiteren großen Blutbade berichtet, das die Sarazenen unter den Mönchen auf Sinai angerichtet, und hatte zugleich die Ermordung eines pharanitischen Senators und seines Sohnes durch das Schwert der Barbaren gemeldet [4]). Dies alles veranlaßte die Pharaniten, an den König der Sarazenen eine Gesandtschaft zu schicken. Während diese dem Lager der Barbarenfürsten entgegenzog, hatte auch Nilus sich auf den Weg gemacht, um mit seinen Gefährten die ermordeten Brüder im Schoße der Erde zu betten [5]). Als er von diesem

[1]) narr. V 641 B. [2]) Ebd. 656 A.

[3]) Ebd. 656 B—661 D. [4]) narr. V 648 B ff.

[5]) narr. VI 661 ff. Die diesmal getöteten Mönche hießen: „Proklus in Bethrambe, Hypatius in Geth, Isaak im Kloster Salael, Makarius und Markus

Digitized by Google

Liebesdienste nach Pharan zurückkehrte, waren auch die Abgesandten der Pharaniten bereits wieder vom Sarazenenfürsten eingetroffen und hatten mit schriftlichen Friedensbeteuerungen die Einladung an die Anverwandten der noch lebenden Gefangenen überbracht, in das fürstliche Lager zu kommen. Der Fürst erkannte die Vorteile des Handelsverkehrs mit den Pharaniten wohl und wollte diesen nicht gestört wissen. Er erklärte sich also bereit, die Mörder zu bestrafen und das Geraubte zurückzugeben. Auf diese Kunde schickten die Pharaniten erneut Gesandte mit auserlesenen Geschenken an den Sarazenenfürsten, um den Friedensvertrag zu erneuern. Nilus schloß sich der Gesandtschaft an. Nach achttägiger Wanderung unterbrach ein ungeahntes Ereignis den Marsch. Wassermangel hatte sich eingestellt, und man suchte nach einer Quelle in der Gegend; auch Nilus entfernte sich von der Schar und erblickte tatsächlich die gesuchte Quelle, aber um sie gelagert — die Sarazenen. Doch verlor er keineswegs die Fassung. Zwischen Furcht und Freude schwebend tröstete er sich in seinem Geiste ob dieser Begegnung: entweder finde er seinen Sohn, um mit ihm bereitwillig in der Knechtschaft zu verharren, wenn er nur den Anblick des Ersehnten genieße; oder er werde getötet werden, und seines peinigenden Schmerzes ein Ende sein. Kaum hatten die Sarazenen den Herannahenden erblickt, als sie sich erhoben und den sprachlos Dastehenden ergriffen. Doch schon erschien oben auf dem Hügel die bewaffnete Schar der pharanitischen Gesandtschaft und jagte der Barbarenhorde einen solchen Schrecken ein, daß sie in rasender Eile unter Zurücklassung all ihrer erbeuteten Vorräte davonfloh [1]).

Nach weiteren vier Tagen kam Nilus mit der Gesandtschaft beim Sarazenenfürsten an. Hier wurde nun dem bekümmerten Vater unter Eidschwüren versichert, daß sein Sohn noch lebe, und zwar sei er von einem Einwohner der Stadt Elusa gekauft worden. Man riet ihm zugleich, dahin sich aufzumachen. Nachdem Nilus bereits auf dem Wege nach Elusa erfreuliche Kunde von seinem Sohne erhalten, betrat er nach seiner Ankunft in der Stadt zuerst das Gotteshaus, um Gott inbrünstig zu danken. Hierauf begab er sich in das Haus des Bischofs und fand dort den Sohn wieder. Der Bischof hatte den Theodulus von jenem Städter gekauft, dem

---

in der Wüste (außerhalb des Klosters), Benjamin in der Wüste außerhalb Älim, Eusebius in Thola und Elias in Aze."

[1]) narr. VI 665 A ff. 669 A.

Digitized by Google

Priesterstand einverleibt und zum Ostiarier an seiner Kirche bestellt [1]). In lebendigen Farben schildert Nilus die Freude des Wiedersehens. Zugleich aber eröffnete er seinem Sohne, daß er zur Zeit der Trübsal dem Herrn gelobt habe, er werde, wenn er ihn wiederfände, ein noch strengeres und härteres Leben führen. Sogleich erklärte der Sohn, an der Erfüllung des väterlichen Vorhabens teilnehmen zu wollen, da er ja eine noch größere Gnade empfangen habe als der Vater. Ja er forderte diesen zur raschen Ausführung auf im Hinblick auf Gottes Allwissenheit und darauf, daß der Herr nichts über unsere Kräfte fordert [2]).

Der Sarazeneneinfall auf Sinai wurde von Suaresius [3]) und Feßler-Jungmann [4]) in das Jahr 410 n. Chr. verlegt. Beide stützen sich auf einen Brief von Hieronymus N. 126, 2 und von Augustinus 111 n. 1. Aber wie ich bei diesem keine Andeutung von einem Sarazeneneinfalle auf Sinai zu finden vermag, so finde ich auch mit Schiwietz [5]) keine Anspielung bei Hieronymus. Viel wahrscheinlicher ist die Annahme von Schiwietz, der das Ereignis in das Jahr 399—400 setzen möchte. Bei seiner Berechnung geht er von einem Bericht des Johannes Cassianus aus, der c. 400 in Ägypten weilte und dort die Kunde von einem Blutbad erhielt, das die Sarazenen unter den Mönchen der arabischen Wüste angerichtet hatten. Die Grenze ihrer Wohnstätten begann nach seiner Angabe bei dem Dorfe Thecue und erstreckte sich bis ans Tote Meer und nach Arabien [6]). Diese Abgrenzung umfaßt auch das Sinaigebiet, und es dürfte hier der Schauplatz des von Cassian erwähnten Blutbades gewesen sein.

§ 4. Priesterweihe. Rückkehr auf den Sinai. Tod.

Die Wiedervereinigten sollten nicht in ihre Heimat zurückkehren, ohne einer großen Gnade gewürdigt zu werden. Als geziemende Ehrengabe für ihre Mühen und als Belohnung für ihre

---

[1]) Ebd. 676 B. Schiwietz hält die *νεωκόροι* (Tempelfeger, Tempelaufseher) für identisch mit den Türhütern (*πυλωροί*), vgl. Mönchtum II 48 A. 1. Diese sind wohl identisch mit den *θυρωροί*, den Türhütern. Über die kurze Geschichte dieses Ordo vgl. Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik[2] (1912) 406 f.

[2]) narr. VI 676 AB [3]) PG 79 col. 1394.

[4]) Ebd. 9 und Feßler-Jungmann, Inst. patr. II 2 110 A. 2.

[5]) Mönchtum II 440.

[6]) Vgl. Petschenig, Johannis Cassiani collationes XXIII im CSEL XIII p. II S. 153 f.

Digitized by Google

Bedrängnisse [1]), wie der Bischof den mit Hinweis auf das Beispiel der Heiligen Widerstrebenden sagte [2]), weihte er sie zu Priestern des Herrn [3]). Unter den Segensgebeten des Bischofs traten Vater und Sohn den Heimweg an [4]).

Nach dem Schlußworte der Erzählungen betrachtete Nilus seine Rückkehr auf den Sinai als das Ende seiner Trübsale und den Beginn eines freudigeren Lebens (*τῆς φαιδροτέρας ζωῆς*) [5]). Wie lange dieses frohe Dasein dauerte, läßt sich nur im allgemeinen vermuten. Wie schon oben gesagt wurde, dürfte wegen seiner gegen die nestorianische Irrlehre gerichteten Briefe die Zeit um 430 für seinen Hingang angenommen werden. Seine Schriften bieten keinen Anhaltspunkt, das Datum weiter hinaufzurücken.

Nilus starb wohl, wie auch sein Sohn, auf Sinai. Nach Nikephorus Kallistus wurden seine Gebeine mit denen seines Sohnes und anderer Aszeten von Justin dem Jüngeren nach Konstantinopel überführt und dort unter dem Hochaltar der zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus neben dem Waisenhaus erbauten Kirche beigesetzt [6]).

Die römische Kirche begeht sein Andenken am 12. Januar, die griechische am 12. November. Etwa sechs Jahrhunderte später hat ein abendländischer Träger seines Namens, der hl. Nilus der Jüngere, Gründer von Grottaferrata († 1005), in einem Kondakion den Sinaiten als Leuchte der Aszeten und hl. Fürbitter verherrlicht [7]).

II. Wirken des Nilus für christliche Sitte und Charitas.

§ 5. Nilus in seinem Verhältnis zur Laienwelt.

Nilus hatte zwar die Welt aufgegeben, die Welt aber konnte ihn nicht missen. Denn von seiner Berg- und Wüstenheimat aus entfaltete er eine überaus rege pastorale Tätigkeit. Es geschah dies durch das Mittel des Briefwechsels. Von allen Seiten, aus allen Ständen gelangten an ihn Bitten um Aufklärung in dogmatischen, biblischen und ethischen Fragen; Rat, Trost und Stär-

[1]) narr. VII 693 A. [2]) Ebd. 692 B C.
[3]) Ebd. 693 A. [4]) Ebd. [5]) Ebd. 933 A.
[6]) Nik. Kall., Hist. eccl. IV 54, 1258 A.
[7]) Gassisi, Condakion in onore di S. Nilo Sinaita (12. Nov.), veröffentlicht als Nr. 1 von „Poesie di S. Nilo Juniore fundatore di Grottaferrata", im Oriens Christianus V (1905) 58 ff.

Digitized by Google

kung in seelischen Leiden, im Ringen mit den tausendfachen Formen des Unglücks und der menschlichen Gebrechlichkeit wurden bei ihm gesucht. Aber auch unaufgefordert erhob er seine Stimme gegen die mannigfachen Zeitgebrechen wie gegen Charakterfehler einzelner. Laien, Beamte in Heer und Staatsverwaltung, Mönche, Kleriker aller Grade sind es, an die er sich wendet. Betrachten wir ihn in diesem Wirken zunächst im allgemeinen, so sind es bemerkenswerte Lichtstrahlen, die auf seine edle Persönlichkeit fallen.

Eindringlicher Ernst spricht aus vielen seiner Briefe. Wo es galt, zu tadeln und zu rügen, da geschah es mit rückhaltloser Offenheit. Auch scharfe Ironie war ihm nicht fremd. Neben schonungslosem Ernst wiederum welch liebenswürdige Milde seines christusliebenden Herzens gegenüber hilflosen Sündern, leidbedrängten Seelen! Welch innige Worte findet er da, wo zarte Blüten christlichen Tugendstrebens sich zeigen!

Geben wir zu dem Gesagten einige Belege, indem wir zunächst das Verhältnis des Nilus zur Laienwelt ins Auge fassen.

Der Sinaite geißelt des öftern das ungezügelte Streben nach irdischen Ehren und Gütern. Ein Comes Herimus strebte sehnsüchtig nach der Statthalterschaft einer Provinz. Ihm schrieb er: „Sieh doch ein, erlauchter (*λαμπρότατε*) Mann: klein und nichtig ist und nur wenige Tage dauert und in nichts unterscheidet sich von den Frühlingsblüten die von den Menschen dir entgegengebrachte lächerliche und spottwürdige Verherrlichung, groß aber ist die später folgende Schmach. Willst du demnach nicht beschämt werden, so wolle auch nicht die Verherrlichung in unechtem, leicht zu vertilgendem und sich verminderndem Ruhme“ [1]). Einen gewissen Aufseher Firmus warnt er vor der Protektion eines Nichtgenannten für eine Provinzstelle (*ἄρχων τῆς ἐπαρχίας*), um nicht selbst untertänig zu werden [2]). Einen Verwalter Zosimus, der alle Menschen so schlecht beurteilt, wie er selber ist, tadelt er ob seines Gebarens [3]). Aufs ernsthafteste verweist er einem Leibwächter Chilon seine unbeständige Gesinnung und seine leichtsinnige Preisgabe ihm anvertrauter Geheimnisse; er mahnt ihn, ein Geheimnis sein ganzes Leben lang zu bewahren [4]). Mit Schärfe wendet er sich gegen einen gewissen Rhetor Hephästus, der Ehebruch und alle Werke der Unzucht lehrt, überhaupt sich in nichts über den Leib erheben kann [5]).

---

[1]) 197 BC. [2]) 120 A. [3]) 97 C.
[4]) 276 A BC. [5]) 85 A.

Digitized by Google

Ebenso tadelt Nilus ungeordnetes Trachten nach materiellen Gütern. Dem Kurator Amblichus verweist er auf das ernsthafteste sein ungezügeltes Streben nach irdischem Besitz und erinnert ihn an die göttliche Vorsehung, in deren Hand all unser Tun und Lassen, und ohne deren Hilfe all unser Mühen vergeblich ist [1]). An die göttliche Providenz gemahnt er aber auch die Armut. So die dürftige Witwe Dioskuria. Wie Gott der Witwe von Sarepta es eingegeben, für den Propheten Elias zu sorgen (3 Rg 17, 9), so solle auch sie ihre Armut ergeben tragen, und der Herr werde ihr überreichen Trost ins Herz senken [2]). Einem gewissen Schlosser (*κλειοποιῷ*) Orestes erzählt Nilus, er habe einmal einen Mann gesehen, der nach seinem Feinde einen Stein werfen wollte; der Stein aber kam aus der Richtung und traf das Kind des Werfenden und schlug ihm das Auge aus, so daß es erblindete. Er solle also aufhören, seine Flüche gegen den Feind zu schleudern, damit sie nicht auf ihn zurückfielen (vgl. 316 A). Für die Feinde solle man beten, nicht ihnen fluchen [3]). In Milde und Strenge sucht Nilus auf Sünder einzuwirken, sei es, Schwankende wieder zu befestigen, oder Verhärtete zu erschüttern und zur Umkehr zu bewegen. „Du scheinst mir halbschlecht (*ἡμιμόχθηρος*), nicht ganz schlecht (*ὁλομόχθηρος*) zu sein", sagt er in einem Wortspiele zu einem Kanzler Germanus; er hege größte Furcht für ihn und bete für ihn, daß er zum Guten ganz zurückkehre [4]). Auf einen alten Sünder wendet er Eccli. 25, 4 an: „Zwei Dinge hasse ich, einen alten Ehebrecher und einen reichen Lügner", und ermahnt ihn zum „*γνῶθι σαυτόν*" unter Hinweis auf Elend, Würmer und Asche, die seiner warten [5]).

Voll warmer Teilnahme ist des Nilus Sprache, wenn es gilt, da Trost zu spenden, wo der Tod dem Menschenherzen schwere Wunden geschlagen hat. Eine gewisse Helena hatte ihren Sohn verloren und sich maßloser Trauer darüber hingegeben. Der Sinaite verweist sie auf ihren Glauben an die Auferstehung und fährt fort: „Wenn er auch entschlafen ist, dein guter Sohn Nikaretus, er, dein einziger Sprosse, du wirst ihn wiederschauen an jenem Tage (der Auferstehung), glänzender als die Sonne, mit unaussprechlichem Ruhme und freudig am königlichen Throne stehend, wie er für dich (*ὑπὲρ σοῦ*) Christus, dem menschenfreundlichen König der Ewigkeit, seine Gebete darbringt. Dann wirst du dich glücklich preisen,

[1]) 292 D. [2]) 336 B C; vgl. 337 B. [3]) 313 A B.
[4]) 297 C D. [5]) 316 A B.

Digitized by Google

wenn du den aus deinem Schoße gebornen Sohn im himmlischen Palaste siehst, im vertraulichen Verkehre (*παῤῥησιαζόμενον*) mit Gott, dem Schöpfer des Alls, erlöst von der Welt und der vielverschlungenen Sünde, die in ihr waltet, im Vollgenusse eines makel- und sündelosen, sorgenfreien und ewigen und unvergänglichen Lebens. Laß darum ab von deinem tadelnswerten Kleinmut und den unaufhörlichen Tränen, ergib dich vielmehr beseligender Freude, frohen Erwartungen und guter Hoffnung, damit du nicht deinen wohlentschlafenen Sohn durch Trauer erzürnst und den Herrn, der ihn liebevoll aufgenommen, gegen dich erbitterst" [1]! Solche Herzenstöne findet der Sinaite überhaupt, wenn es sich um das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern handelt. So ermahnt er einen Johannes Primas den Jüngeren im Hinblick auf Dt 5, 16, seine Eltern mit ganzer Seele zu lieben, keinen Augenblick von ihnen zu lassen, um nicht dem Bösen zu verfallen. Er solle ihren Geboten folgen und sie mit seinen Gebeten schützen. Aber wenn er ihnen die höchste Verehrung zolle, er könne sie doch nicht wiedergebären [2], d. h. ihnen das Leben schenken, wie er es von ihnen empfangen. Auch für die Sklaven legt Nilus sein Wort ein. Einen gewissen Damianus Magistrianus fordert er auf, wenn er selbst auf Barmherzigkeit hoffe, so diese wiederum seinen Sklaven zuteil werden zu lassen [3]. Überhaupt sind ihm die Armen und Bedrängten ein Gegenstand immerwacher Sorge. Daher fordert er einen Philon Illustrius auf, endlich damit ein Ende zu machen, die Armen zu bedrängen und zu knechten; denn Gott sei der Prüfer unserer Fehler, und seiner vergeltenden Strafe werde der Verächter der Armut nicht entgehen [4].

In einer bemerkenswerten Stelle, die fast wie eine Weissagung klingt, mahnt Nilus den Expräfekten Taurianus, der die Verehrer des hl. Martyrers Plato schmählich behandelt und in das Staatsgefängnis geworfen, sich auf seine Strafe bereit zu halten, und gibt als solche an den Zorn des irdischen Königs, vor dem er fliehen werde zu den verehrungswürdigen Grenzen, die er geschmäht und verunehrt, dann eine schwere Krankheit für ihn und alle seine Angehörigen und zuletzt die Proskription seines großen Vermögens [5].

Auch das Glück der Ehe schirmt er, wo es ihm bedroht

---

[1] 285 C D. Ähnlich tröstet er auch den um einen eben bestatteten Verwandten in tiefe Trauer versenkten Staatsmann Theonas. Wenn er dabei vom Überlebenden sagt *εὔξεται ἐλέους αἰωνίου τυχεῖν τὸν κοιμηθέντα*, so ist darin wohl ein Hinweis auf das Fegfeuer zu erblicken. 196 B.

[2] 309 A B. [3] 338 D. [4] 140 D. [5] 292 B C.

Digitized by Google

scheint. So tadelt er den Comes Pegasius, der seine Frau, die ihm das ganze Leben hindurch ihre Liebe bewahre und aus Achtung und Wertschätzung für ihn nicht einmal zu ihm aufzublicken wage, zu schlagen pflegte, mit der offenen Aufforderung, von seinem Schinden (*τοῦ δείρειν*) abzustehen, um das treue Weib nicht zu sehr zu erbittern. Er hält ihm vor, daß Prügeln Zeichen von Raserei und Bildungsmangel sei [1]).

Wo Nilus von eifriger Pflege der Tugend hört, da hält er mit seinem Lobe nicht zurück. Und als ihm der Mönch Hegesippus in seiner Demut gesteht, daß er selbst von der Tugend sich weit entfernt fühle, aber ihre Pfleger bewundernd anstaune, unter ihnen besonders einen Hesychastes Rufinus, da stimmt er ihm freudig bei: „Auch ich bin ein entschiedener Freund und Lobredner des genannten Mannes“ [2]). Daher warnt Nilus auch vor Dingen, die den Tugendstand gefährden und den Menschen in die Sünde stürzen, so z. B. vor dem Eide. Er erscheint ihm als schwere Sünde, wie auch andere darüber denken mögen. Daher solle man sich des Schwörens enthalten, ob nun der Eid gerecht oder ungerecht sei, damit man nicht des ewigen Lebens verlustig gehe [3]). Ist ja durch die göttlichen Gesetze geboten, überhaupt nicht zu schwören, so daß der wahr wie der falsch Schwörende der Strafe verfällt [4]). Desgleichen mißbilligt Nilus einem gewissen Staatsbeamten Konstantinus gegenüber den Besuch von Theatern und dergl. Nicht Ergötzung, wie dieser behauptet, sondern giftige Schädigung und sittliches Verderben an Leib und Seele biete der Besuch von Theatern und Hippodromen. Er soll vielmehr in die katholische Kirche und in die *ἀσκητήρια* der Mönche gehen und dann vergleichen, wie er scheide aus Kloster, Kirche und Hippodrom [5]).

Aus den wenigen Beispielen sehen wir, daß Nilus auch als Mönch noch ein offenes Auge für die mannigfachen Nöten seiner Mitmenschen in der Welt hatte und ein teilnahmsvolles Herz, ihnen zu helfen.

Wie in seiner Stellung zu den Laien, so leuchten auch in seinem Verhältnis zum Klerus Mannesmut und Liebe uns entgegen.

§ 6. Des Nilus Beziehungen zum Klerus.

Nilus ist tief durchdrungen von der Würde des Mönchtums (*τὸ τῶν μοναχῶν ἀξίωμα*) [6]). Ist es ja „Christus“ selbst, „der Erlöser

[1]) 309 C D. [2]) 557 D. [3]) 84 C. [4]) 312 A B.
[5]) 343 D. [6]) 168 C.

Digitized by Google

und König", der die Seelen in diesen Stand beruft [1]). Seine Wertschätzung gründet er vor allem auf das Vorhandensein der Charismen im Mönchtum, wie sie in den ersten Zeiten des Christentums sich fanden. Nilus selbst gibt in einem Briefe an den Schreiber Valens eine Reihe Charismen an, wie sie „der heilige und lebenweckende Geist" unter den Aszeten (*ἀσκοῦντας*) und Kämpfern (*ἀθλοῦντας*) hervorrief, womit offenbar wieder die „Kämpfer" *κατ' ἐξοχήν*, die Mönche und Aszeten, gemeint sind [2]). Die Liste berührt sich enge mit dem Charismenkatalog 1 Kor 12, 7 ff. Als einen Titel für des Nilus Enthusiasmus möchte ich jedoch nicht mit Hörmann die Martyriumsidee ansprechen, da Nilus in der angezogenen Stelle „ein geistiges Martyrium des miles Christi", ja gerade auch von einem Laien ein solches Martyrium fordert [3]). Und da die Sentenzen an Mönche und Laien ohne Unterschied gerichtet sind, so dürfte auch hier die von Hörmann angezogene Stelle [4]), welche ein Martyrium der Geduld fordert, nicht anzuziehen sein. Denn was noch einem andern zukommt, kann keinen ausschließlichen Ruhmestitel für jemand bilden.

Diese vor allem auf die Charismen sich gründende Wertschätzung des Mönchtums hat ihn jedoch keineswegs dazu vermocht, es an Bedeutung neben oder über die Stiftung Christi, seine Kirche, zu stellen.

Vielmehr ist Nilus ein vollgewichtiger Zeuge dafür, daß das Mönchtum des 5. Jahrhunderts „nicht neben der Kirche" [5]), sondern in ihr steht, insofern ihr Lebensatem auch seinen Organismus durchglüht, ihr Pulsschlag auch in ihm wogt. Daher ist denn auch bei dem Sinaiten nicht „das einzige, woran es lebendigen Anteil nimmt, das Interesse am Kultus der Kirche" [6]). Wohl begegnen wir des öftern dem Hinweis auf Priestertum, auf Eucharistie als Seelenspeise und Opfer und auf ihre Liturgie in Welt- und Klosterkirche [7]), aber es weht uns aus den Schriften unseres Aszeten mächtig entgegen der Geist überzeugter Wertschätzung der Schriften [8]), die als Gotteswort der Kirche heilig sind, der apostolischen Disziplin

---

[1]) Ebd. vgl. 504 A. [2]) 308 A B C.

[3]) 42 B C. Vgl. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte, Donauwörth 1913, 17.

[4]) Ebd.

[5]) Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte[7], Gießen 1907, 31.

[6]) Ebd. 32. [7]) Vgl. die folgenden Abschnitte.

[8]) 327 B und D.

Digitized by Google

(*παιδεύματα*) und Lehren (*δόγματα*) [1]) oder Kanones, wie sie sonst heißen [2]). Und das Schwert des Geistes, das der fromme Vater gegen Irr- und Unglauben erhebt, gilt eben der Erhaltung der unveräußerlichen Lehrschätze der Kirche.

Für all das dürfte unsere weitere Darlegung noch hinlängliche Beweise bieten. Hier gilt es, die Stellung zu kennzeichnen, die Nilus den berufenen Organen der Kirche, dem Klerus, gegenüber einnimmt. In seiner Korrespondenz, die an alle Stufen der Kleriker, vom Bischof bis zum Subdiakon sich wendet, werden wir bei aller Anerkennung der Amtswürde den überlegenen Freimut nicht vermissen, der seine Schreiben an die Laienwelt durchwaltet. Aber auch dieselbe Liebe und Sorgfalt für die unsterblichen Seelen finden wir dort.

Klar spricht Nilus die bevorrechtete Stellung der Bischöfe und Priester gegenüber den Laien aus, wenn er an den Feldherrn Eusebius schreibt: „Werde nicht Richter der Richter, denn du hast in der Kirche die Stelle der Füße, nicht des Hauptes“ [3]). Diese Stellung der Laien macht eine Verurteilung der Bischöfe des Herrn [4]), wie überhaupt solcher Priester, die nicht rein sind, durch Laienmund unmöglich [5]). Zwar soll der Priester jegliche Sünde fliehen [6]), gleichwohl gibt der Sinaite zu bedenken, daß Gott um unseres eigenen Heiles willen nicht unkörperlichen, sündelosen Engeln den Vorsitz in der Kirche übertragen hat, sondern Menschen, die den Leidenschaften unterworfen und uns blutsverwandt sind, die daher, eingedenk ihrer eigenen Fehler, gegebenenfalls mit uns Barmherzigkeit üben [7]). Daher soll man auch nicht ganz und gar tadellose Vorstände der Kirche fordern [8]).

Spricht sich in diesen Gedanken eine Hochschätzung der Vertreter des Priestertums aus, die auf ihrer Würde gründet (*ἐπισκόπους Κυρίου*), so ermangelt Nilus hinwiederum nicht, seine Stimme zu erheben, wenn er einen dieser Berufenen sich allzusehr von seinem Ideale entfernen sieht. So wendet er sich z. B. mit aller Entschiedenheit gegen einen hartherzigen und gewalttätigen Bischof Theodulus mit den Worten: „Habe doch wenigstens vor deinem

---

[1]) 237 A. [2]) 273 B.

[3]) 333 A. Daß auch die Mönche die Autorität der Bischöfe als Richter anerkannten, beweist schlagend Isidor von Pelusium, der vom Bischofe sagt: *Ἐπισκοπεῖν αὐτὸν χρὴ τὰς τῆς Ἐκκλησίας ῥαθυμίας, τὰς τῶν μοναχῶν ὀλιγωρίας.* PG 78, 284 A.

[4]) Ebd. [5]) Ebd. [6]) 576 D.

[7]) 333 B. [8]) Ebd. B C.

Digitized by Google

Namen Scheu; denn wie es scheint, ist deine Priesterwürde in eine Tyrannis übergegangen, indem du freie Menschen, die nichts verbrochen haben, wie ein Rasender schlägst und ausplünderst. Was denkst du denn von dem großen Paulus, der da mahnt, daß der Bischof nicht zornmütig sein dürfe, kein Schläger, kein nach schlechtem Gewinne Haschender? Um schändlichen Gewinnes willen mißhandelst und verfolgst du alle“ [1]).

Ebenso energisch verweist er dem Bischof Hymetius seinen ärgerniserregenden Wandel. Er weist ihn hin auf die erhöhte Strafe, die ihm als schlechtem Lehrer in der Kirche im Gerichte bevorsteht, und die schon jetzt ihn treffende Verurteilung von seiten derer, die sein ärgerliches Gebaren nicht billigen [2]). Einem, wie es scheint, allzustrengen Bischof Agathon ruft er die Praxis Gottes in Erinnerung, der, in die Zukunft schauend, anders als die Menschen, die Hoffnung an verstockten Sündern nicht aufgibt, sie ermahnt und zu sich einladet [3]).

Der Sinaite findet aber auch Worte herzbewegenden Trostes, wo es die Lage erheischt. Der Presbyter Theokles hatte sich offenbar mit der Klage an ihn gewendet, daß er von Freunden, die ihm einst seelenverwandt (*ὁμοψύχων*) waren, geschmäht und heftig angegriffen werde. Er schenkt ihm die erhebenden Worte: „Sei eingedenk des unüberwindbaren Job; gedenke aller Heiligen, die durch lauter Trübsal gewandelt sind. Wozu sage ich dies? Sei eingedenk Christi, des Herrn des Alls, der von den eigenen Dienern so große Bedrängnis und Verspottung erduldet hat, Verhöhnung und Mißachtung, Anspeien, Erniedrigung, Wahnwitzigkeiten, Backenstreiche, unzählige Äußerungen des Übermutes und schließlich ehrlosen Tod; er, der einer geheimnisvollen Philosophie sich hingegeben (*φιλοσοφοῦντος φιλοσοφίαν ἄρρητον*); und nun erhole dich von deinem Gram“ [4]). Voller Teilnahme, die ihm ein bewegtes Gebet in die Feder drängt, schreibt er ein andermal an einen Priester Cyriakus, daß er von den Heimsuchungen und Drangsalen wisse, die ihn betroffen, und rät ihm, je mehr Dämonen und Menschen ihn bedrängen, um so beharrlicher zu den Waffen des Gebetes seine Zuflucht zu nehmen [5]). Mit seinem Lobe hält er nicht zurück, wenn er sieht, wie der Diakon Xanthippus mit Werken der Abtötung gegen die Wogen der fleischlichen Versuchungen kämpft und dabei in Demut Gott den Sieg zuschreibt [6]).

---

[1]) 341 C. [2]) 289 C D. Vgl. die Anklänge an de mon. ex. 728 C.
[3]) 565 D 568 A. [4]) 460 B C. [5]) 301 C D 304 A B. [6]) 273 A.

Digitized by Google

Und als der Diakon Panegyrius mit der uralten und ewig neuen Frage an ihn herantritt, warum denn viele Menschen, die dasselbe gesündigt, nicht auch die gleiche Strafe erhalten, erwidert ihm der Sinaite, an seinen Lehrmeister Chrysostomus sich anschließend, bereitwillig mit ruhiger Klarheit: „Weil gar groß ist die Genauigkeit des Herrn; denn bei den Sündern wird nicht nur die Art der Sünde in Betracht gezogen, sondern auch die Gesinnung des Sünders, seine Stellung, die Zeit, der Ort, die Wurzel; ferner ob er sich nach der Sünde freute, ob er gleichgiltig blieb, ob er bei ihr verharrte, ob er zur Einsicht kam, ob sie geschah aus Not, durch Raub, durch Täuschung, im Drange der Leidenschaft (*κατὰ μελέτην*) oder mit Unkenntnis; und noch viel anderes gibt es, worauf sich die Prüfung erstreckt, es wird auch der Unterschied der Zeit und der Lebensführung in Untersuchung gezogen“ [1]). Die verschiedene Bestrafung der Sünde im Reiche des Gesetzes und der Gnade hat in der Hl. Schrift deutliche Aussprache gefunden [2]).

Diese ganze Tätigkeit des Nilus spricht eindringlich gegen die Annahme, als hätten die Mönche die Welt aus Verzweiflung an dem Heil derer verlassen, die in ihr bleiben. Sie zeigt vielmehr, daß Nilus, obwohl der Erde Müh und Not und Sünde in seinem Herzen bewegten Widerhall fand, dennoch an eine Rettung der Bedrängten glaubte und sie durch erhebende, tröstende und warnende Lehre anstrebte. Sonst wäre auch ein großer Teil seines Schrifttums unnötig; unnütz alle seine Briefe, die zur Buße, zu Tugendübungen auffordern, unnütz seine Belehrungen über Gegenstände auch des gewöhnlichen Lebens.

Wir sehen, daß Nilus auch in der Einsamkeit der Wüste sich für Blüte und Schäden der fernen Laienwelt und des Klerus ein offenes Auge bewahrte und nicht ermüdete, seine gern gehörte Stimme zu erheben. Aber es waren nicht nur christliche Sitte und Charitas, die er so förderte; ebenso sehr lag ihm die unversehrte Bewahrung des christlichen Glaubensgutes am Herzen.

III. Bemühungen des Nilus, die Reinheit des Glaubens unter seinen Zeitgenossen zu fördern.

§ 7. Zurückweisung heidnischer Anschauungen.

Mit nachdrücklichem Ernste wendet sich Nilus gegen das noch immer üppig wuchernde Heidentum. Es erscheint ihm als die

[1]) 525 A B. [2]) Ebd.

Digitized by Google

Summe alles Übels, wie sich aus einem Briefe an einen gewissen Leibwächter Menander ergibt, den er offenbar für das Christentum gewinnen wollte. „Du sagst, ich will mich nicht vom väterlich ererbten Heidentum trennen (τοῦ πατρῴου Ἑλληνισμοῦ), denn das halte ich für schmählich. Nun, sage mir, Wunderlicher, wenn dein Vater ein Räuber oder Säufer oder Wüstling oder Wucherer oder Frechling oder Grabschänder gewesen wäre, würdest du nicht Vernunft annehmen und besser werden als die ungerechte und unheilig schlechte Gesinnung des Vaters?“ [1])

Des öfteren erhebt er seine Stimme gegen die Verehrung der heidnischen Götter und gegen die ihnen dargebrachten Opfer. Den Sophisten Chryserotes, der noch immer die Götter bekennt, obwohl bei der Ankunft Christi der apollinische Dreifuß verstummte, mahnt er, von seinem Kult abzulassen und zu schweigen wie der Dreifuß [2]). Und einen gewissen Eleutherius fragt er, ob er sich nicht schäme, einem Diogenes, Pythagoras, Plato den Namen von „Weisen“ zu geben, die doch in ihrem maßlosen Unverstand unbeweglichen und unbeseelten Götterbildern Anbetung erwiesen hätten? [3])

Dem Rhetor Apollodorus schärft er ein, daß die Barbareneinfälle und die Erdbeben und Brände, welche die Romagna bedrängten, nicht wegen der Unterlassung der Götteropfer, sondern wegen deren Übung geschehen seien [4]). Dem Philosophen Äneas wirft er Dämonendienst vor, den er in mannigfachen Götzenopfern bekunde; er erinnert ihn daran, daß er seine unvernünftige Raserei, seinen maßlosen Zorn und andere unpassende und ungesetzliche Regungen der Seele nicht ertöten wolle [5]).

Entschieden wendet er sich auch gegen jede abergläubische Bemühung zur Erforschung der Zukunft. So sucht er den Tribunen Lucius vom Rabenfang, den dieser in solcher Absicht vornimmt, abzubringen. Die Raben haben nichts von den ihnen gestellten Schlingen gewußt und von dem drohenden Verderben; wie sollte er von ihnen sein Schicksal erfahren können [6])? Unter dem Vogelflug und seinen mannigfaltigen Formen verbergen sich die schlechten Dämonen; solche, die sich die Vogelzeichen deuten ließen, sind oft in grenzenloses Unglück geraten und haben endlich einen verabscheuungswürdigen Tod gefunden [7]). Um daher dem Fange der Dämonen zu entgehen, soll er alle abergläubischen Handlungen mit vernünftigen oder unvernünftigen Geschöpfen vermeiden

[1]) 212 D 213 A. [2]) 216 C. [3]) 377 B C. [4]) 116 A B.
[5]) 340 D. [6]) 269 D. [7]) 272 A.

Digitized by Google

und vor der Sünde sich hüten [1]). Das eine solle er bedenken: wenn gleichwohl manchen dem Heidenkulte Ergebenen geschehen ist, wie sie erhofften, so seien daran nicht die Macht und Vorausahnung der unschuldigen Raben oder Schweine oder Hunde oder Menschen schuld, sondern Gott selbst, der (ihres Unglaubens spottend, Ps 19, 5) ihnen das geschickt hat, was sie infolge der Zeichendeuterei fürchteten [2]).

Ebenso warnt er vor abergläubischen Werken der Magie, wie vor denen des Apollonius von Tyana, die ganz und gar keine himmlischen Wohltaten in sich bergen, der Seele keinen Gewinn bringen und nicht mehr wert sind als eine Handvoll Gerste. Daher ruft er zum wiederholten Male dem Kanzleibeamten Nikander zu: „Bewundere demnach nicht die Werke der Zauberei, lasse dich durch nichts in Verwirrung bringen und lege ab die törichte Gesinnung und das kindische Denken“ [3]).

Endlich eifert Nilus gegen den Wahn von einem Fatum in der Welt als einem persönlichen Wesen. An den Comes Leonidas schreibt er: „Die bei den unverständigen Heiden sogenannte Tyche, auch Fatum genannt, war weder jemals, noch existiert sie, noch wird sie je sein, und wird nie zum Vorschein kommen“ [4]). Daher soll er von dem unnützen heidnischen Geschwätz sich losmachen und sich nicht bemühen, einem Nichtexistierenden (*ἀνυποστάτῳ*) Existenz (*ὕπαρξιν*) zu geben [5]).

Das von den Heiden für unentfliehbar gehaltene Schicksal ist nach Nilus vielmehr das Produkt unseres eigenen freien Willens. Nilus spricht hier so recht aus seiner eigenen Erfahrung heraus. Da er die Vorgänge beim Wiederfinden seines geraubten Sohnes erzählt, bemerkt er: „Ich fand nun wieder Worte (nach der stummen Begrüßung durch Umarmung) und bekannte, daß ich an dem ihm widerfahrenen Bösen schuld sei, indem ich ihn aus dem Vaterlande führte und in einem Lande, das beständiger Verheerung ausgesetzt ist, zu wohnen veranlaßte . . .“ [6]) Dann fügt er weiter an: „Es mögen dahinfahren, die da lehren, daß das Geschick unentfliehbar sei (*τὰ πεπρωμένα . . . ἄφυκτά*), und die behaupten, eine gewisse Nötigung (*ἀνάγκην τινά*) dränge die Unglücklichen ihrem Schicksale entgegen (*πρὸς τὰ εἱμαρμένα . . . ἄγειν*)“ [7]). Der Sinaite tritt also ernst und entschieden gegen das Heidentum in seinen verschiedenen Formen auf.

[1]) Ebd. B. [2]) Ebd. [3]) 269 A. [4]) 184 D. [5]) Ebd. [6]) narr. VI 677 B. [7]) Ebd. C.

Digitized by Google

Er hat sich aber auch mit Nachdruck gegen verderbliche Irrtümer gewendet, die im Schoße des Christentums selbst entstanden.

§ 8. Äußerungen gegen gnostische und manichäische Irrlehren.

Wiederholt ergab sich auch für Nilus die Notwendigkeit, gegen Anhänger der gnostischen Irrlehren aufzutreten, gegen Theogonie und Polytheismus dieser Sekte. In den hierher gehörigen Briefen klingt, bis auf einen, ein gewisser Ton des Spottes mit, den ihm wohl die Erkenntnis der Nichtigkeit dieser Lehren eingegeben hat. Dabei verrät Nilus auch Kenntnis der früheren apologetischen Literatur, wenn er einen gewissen Karpalion, der schon vor langer Zeit die Widerlegungen dieser Lehren vonseite verschiedener Persönlichkeiten gelesen habe, ermahnt, sich mehr durch Schweigen zu ehren [1]). Spöttisch schreibt er ihm: „Du hast uns beinahe in Erstaunen gesetzt mit der Darlegung deiner Götterlehre, im Traum (*κατ' ὄναρ*) reich geworden durch eine Fülle von Welten und eine Menge von Äonen und eine Unzahl von Horoi und Mittelwesen (*λοποδείκτων ὁρίων καὶ μεθορίων*)“ [2]). Und dann gibt er ihm den eben genannten Rat [3]). Ebenso wendet er sich gegen die gnostische Götterlehre in dem Briefe an einen gewissen Theoklianus, indem er sich an Apostelworte anlehnt. Er schreibt: „So haben wir doch, sagt der Apostel, nur Einen Gott, den Vater, von dem das All ist und wir für ihn, und Einen Herrn Jesus Christus, durch den Alles ist und wir durch ihn“ (1 Kor 8, 6). Wie nun soll es Vielgötterei (*πολυθεία*) geben und viele Prinzipien (*ἀρχαί*)? Einer ist demnach der Schöpfer des Alls, und es gibt weder viele Götter, wie ihr sagt, noch viele Äonen, männliche und weibliche. Sagte doch der selige Paulus: „Wenn wirklich die vielen, die so genannt werden, Götter sind“ (ebd. 5). Mit dem „*λεγόμενοι*“ bezeichnet er nicht Existierendes. Denn Sonne, Mond und Sterne und die übrigen Geschöpfe sind keine Götter. Und nur irregegangene Menschen machen sie zu Göttern [4]).

Nicht wie hier mit den Waffen der apostolischen Lehre, sondern mit beißendem Spotte wendet sich der Sinaite anderswo gegen die Achamothfabel. Das Auftreten des Karpion, eines Anhängers der Sekte der Valentinianer, an öffentlichem Platze, wovon ein Mönch aus der Umgebung des Nilus Zeuge geworden war (*παρευ-*

[1]) 192 A. Vielleicht hat Nilus die Schriften des Irenäus im Auge.
[2]) Ebd. [3]) Ebd. [4]) 173 C D.

Digitized by Google

χόμενός τις τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν), bildet für diesen die Veranlassung, schon am dritten Tage an den Häretiker zu schreiben. Karpion hatte nämlich vor seinen Zuhörern davon gesprochen, die Achamoth genannte Enkelin der Gottheit sei bei ihrem Versuch, in die geheimnisvollen Höhen des Gottes Bythos und des Chaos einzudringen, ohne Erfolg geblieben und in die Dunkelheit herabgestürzt, wo sie in ihrer Einsamkeit bitterlich weinte. Aus ihren Tränen sei das Element des Wassers (*ἡ ὑγρὰ οὐσία*) entstanden. Die Frage des Mönches, ob die bitteren und süßen Wasser zumal aus den Tränen der Achamoth entstanden seien, habe den Redner in Verlegenheit gebracht, er habe Aufschub verlangt, sei aber bis jetzt nicht Rede gestanden [1]). „Wir müssen lachen", fährt der Briefschreiber fort, „und wollen dem Lügner eine Lüge, aber eine scherzhafte, an die Hand geben zur Behebung seiner Verlegenheit; du hättest entgegnen sollen, daß die bitteren Tränen der existenzlosen (*ἀνυπάρκτον*) Achamoth die salzigen Meerwasser haben entstehen lassen, da sie aus Bitterkeit und Schmerz hervorgeströmt seien. Der Schweiß des unglücklichen Weibes aber hat Quellen, Flüsse, Brunnen, Seen und dergleichen Süßwasser hervorgerufen. Dies sagen wir scherzweise auf dein Geschwätz [2])."

Anderswo wendet sich der Sinaite gegen Manichäer, den Tribunen Sophronius, den Lektor Asterius, den Oberratsherrn Zeno, einen nicht näher bezeichneten Evander und den Kanzler Martinus. Da die Manichäer die Materie für böse hielten, mußten sie auch die wahre Menschheit Christi leugnen, und insofern spricht Nilus vom „Geschwätz" des Manichäus [3]); da sie sich des Fleischgenusses nur wegen ihrer falschen Lehre von der Materie enthalten, verurteilt er ihr Fasten [4]). Besonders aber hat er sie im Auge, wenn er über den Ursprung des Bösen handelt und die Ansicht abweist, als ob der Leib dessen Sitz sei. So sagt er einmal: „Ganz und gar gottlos und schlecht ist es, zu sagen, das Böse sei von Natur und nicht durch freie Wahl. Wenn auch die Schrift sagt ‚der Gedanke des Menschen ist von Jugend auf zum Schlechten geneigt' (Gen 21), so muß man die Auslegung wissen, daß nämlich der Mensch nicht gemäß seiner Natur (*κατὰ φύσιν*) zum Bösen neigt, auch nicht infolge der von Gott ursprünglich über den Geist ausgestreuten natürlichen (*φυσικῶν*) Begierde; das sei ferne, sondern ‚von der Jugend des Menschen auf' ist geschrieben, um zu zeigen, daß wir infolge Aussaat des Teufels das Schlechte in uns haben und, leicht noch mehr

[1]) 168 D 169 A. [2]) Ebd. [3]) 149 C. [4]) 205 B.

Digitized by Google

vom Feinde bezaubert, uns zum Bösen wenden. ‚Denn ein feindlicher Mann säte Unkraut', sagt der Herr im Evangelium" (Mt 13, 28) [1]. Insofern nun das Böse nicht ein wirkliches, ewiges Prinzip ist, nicht „*ἀκίνητον*", wie die Manichäer sagen [2], sondern seinen Ursprung im verkehrten Freiheitsgebrauche gegenüber Satans Bemühungen hat, kann Nilus in Anlehnung an Chrysostomus zum eifrigen Kampfe gegen das Böse auffordern und die Möglichkeit der Besserung betonen [3]. Wie jede Sekte außerhalb der Kirche Christi ihre Fabeln Geheimnisse nennt, so nennen auch die Manichäer ihre Bücher der Bosheit und Verrücktheit „Geheimnisse" und „einen guten Schatz"; „das Geheimnis des Verderbens" (2 Thess 2, 7) wirkt in ihnen [4].

Mit solchen Ausführungen wendet sich Nilus gegen zwei der verderblichsten Irrtümer, die aus der Gegnerschaft gegen die einfache christliche Lehre wie aus der Überspannung ihrer Prinzipien hervorgegangen waren.

§ 9. Beurteilung des Origenismus.

Die Einheit des Menschengeschlechts wird gegenüber dem in origenististen Lehrmeinungen befangenen Archidiakon Leukadius betont. Ihn trifft aus dem Munde des Sinaiten das Urteil: „Deine Zwist stiftende und nutzlose Lehre ist eitler Dunst" [5]. Mit Origenes hatte der Archidiakon behauptet, es sei bei der Entstehung des Menschen infolge einer Sünde eine Schar Seelen von der Höhe des Himmels herabgestürzt und in Leiber eingeschlossen worden [6]. Dieser Behauptung aber fehlt, wie der Epistolograph ausführt, jegliches Zeugnis der Hl. Schrift; es steht dagegen das Urzeugnis der Genesis und das der Apostellehre: „Der große Moses hätte dann schreiben müssen, daß Gott viele Körper aus Erde gemacht und die gefallenen Seelen in diese hineingesandt habe. Er tut dies jedoch nicht; vielmehr sagt die Schrift, nur Ein Mensch, Adam, sei aus Erde gebildet und ihm eine lebende Seele eingehaucht worden. Er schuf aus Einem Blute (*ἐξ ἑνὸς αἵματος*), wie der Apostel sagt, das ganze Menschengeschlecht, daß es wohne auf der Erde" (Apg 17, 26). Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch (1 Kor 15, 17). Es heißt nicht: Die Scharen unzähliger Menschen sind von der Erde und irdisch. „Durch Einen Menschen", sagt er ferner, „ist die Sünde in die Welt gekommen" (Röm 5, 12), nicht: „Durch eine Menge von Menschen" [7].

Hat hier Nilus origenistischen Behauptungen gegenüber die

[1] 348 D 349 A. [2] Ebd. 356 A. [3] 356 A. [4] 133 C D.
[5] 153 C. [6] Ebd. [7] 153 D.

Digitized by Google

Einheit des Menschengeschlechts auf Grund biblischer Argumente verteidigt, so weist er ebenso die Möglichkeit vorweltlicher Schuld unserer Stammeltern ab, gestützt auf die Tatsache ihrer Auszeichnung durch Gott. Kein mit Gott Zerfallener oder von ihm Verstoßener werde von ihm gesegnet. Wenn nun der aus Erde gebildete Adam und die aus seiner Rippe genommene Eva, als ob sie nie gesündigt hätten, gesegnet werden, um zu wachsen, sich zu vermehren und über die Erde zu herrschen, so sei eine frühere Schuld der Stammeltern ausgeschlossen: „Wie nun hat, wie du sagst", so schließt der Sinaite, „Adam und sein Weib im Himmel gesündigt?" [1]) Nahmen die Origenisten den vorweltlichen Sündenfall der Stammeltern an, so war es damit unmöglich, die Erschaffung nach Gottes Bild und Gleichnis, wie sie die Hl. Schrift berichtet, auf den ersten Menschen zu beziehen, und man brauchte kein Bedenken zu tragen, sie von leblosen Geschöpfen auszusagen. Einem Priester Olybrius, der die Erschaffung der Sonne nach Gottes Bild und Gleichnis (*κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν*) offen gelehrt, hält der hl. Lehrer entgegen, daß dies nirgends in der Schrift stehe [2]). „Mag auch die Sonne mit ihren glänzenden Strahlen vom Himmel herniederleuchten, so ist sie doch nur zum Dienste des Menschen nach Gebot und Gesetz, jedoch nicht durch die Hände Gottes geschaffen. Einzig der Mensch, das wunderbare Wesen, ist durch Gottes Hand gebildet und durch seine immateriellen (*ἀΰλοις*) Finger geschmückt, und ihm allein ist eine vernünftige (*λογικήν*) Seele eingehaucht worden" [3]).

§ 10. Bekämpfung des Arianismus und Apollinarismus.

Mit aller Entschiedenheit verteidigt Nilus die Gottheit Christi gegen Arianer und Eunomianer. Erstere sind ihm „die Verderber der Herde Christi" [4]), „voll tierischer Gesinnung" [5]) und „lästiger als giftspeiende Drachen" [6]). Die hierher gehörenden Briefe stellen sich dar als Antwortschreiben auf mündliche und schriftliche Anfragen von Personen aus den verschiedenen Ständen: neben dem Priester begegnet uns der Feldherr, neben dem Rhetor der Rechtslehrer und Senator. Besonders interessant sind die Antwortbriefe an den Gotenfeldherrn Gainas [7]), weil sie uns zu verraten scheinen,

[1]) Ebd. 156 A. [2]) 300 C. [3]) Ebd. C D. [4]) 160 B.
[5]) Ebd. [6]) 113 A B.

[7]) Dieser war neben den Goten Modarius und Alarich einer der bedeutendsten Heerführer aus der Zeit Theodosius des Großen. Vgl. Pfeilschifter, Die Germanen im römischen Reiche. Theodosius der Große. Weltgeschichte in Karakterbildern, Mainz 1910, 19.

Digitized by Google

daß das Bekenntnis des Arianismus in den oberen Kreisen Modesache war und daß seine interessierten Vertreter sich vielfach hinter vornehme Laien verschanzten [1]). Zugleich legen sie Zeugnis ab für die rücksichtslose, auch leisen Spottes sich nicht enthaltende Energie, mit der Nilus die rechtgläubige Lehre verteidigt.

Ehe wir uns den lehrreichen Gainasbriefen selbst zuwenden, bemerken wir noch, daß der Sinaite die Methode seiner apologetischen Erörterungen durch die Beschaffenheit der an ihn gerichteten Fragen vorgezeichnet fand. Daher denn auch die Erscheinung, daß er fast durchgehends nur Schriftstellen erklärt, auf welche die Arianer ihre falsche Lehre stützten.

In acht Briefen beschäftigt sich Nilus mit solchen Einwürfen, die Gainas auf Grund mißverstandener biblischer Stellen machte, allerdings nicht aus eigenem Wissen schöpfend, sondern in fremder Rüstkammer sich wappnend. Daher hält ihm denn auch der Sinaite mit schonungsloser Offenheit entgegen, daß er durch das Gift der Ariusschwärmer (*Ἀρειομανιτῶν*) [2]) betäubt sei, daß er nicht aus sich, sondern durch andere bewogen an ihn geschrieben [3]), daß er seine „wächsernen Waffen" in einem Briefe ihm entgegenschleudere, den ihm andere eingeflüstert [4]).

Seinen ersten Einwand in arianischem Sinne hatte Gainas auf Grund von Prov 8, 22 gemacht: „Der Herr hat mich geschaffen zu Anfang seiner Wege zu seinem Werke." Unter Hinweis auf die von Salomon selbst angedeuteten Schwierigkeiten und Dunkelheiten seines Buches erklärt Nilus, er sei bereit gewesen, die Schwierigkeiten ihm zu lösen, aber bei dem Gedanken an seine arianischen Vorurteile habe er den Stift angehalten und sende ihm nur die Ermahnung, dem Apostel und Evangelisten mehr zu gehorchen als

[1]) Gainas hat sogar vom Kaiser für sich und seine Offiziere eine Kirche für arianisch-gotischen Gottesdienst in der Stadt gefordert. Vgl. Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften I. Konstantinopel, Leipzig 1913, 101 A. Schultze betont auch, daß die Gainasbriefe „keinen Zweifel über das religiöse Interesse des gotischen Offiziers" lassen, wenn auch Nilus andere Motive vermute (Ebd. A. 2). Gleichwohl möchten wir an unserer obigen Ansicht festhalten; denn Nilus brachte dieser vitalsten Frage des Christentums jener Zeit ein zu tiefes Interesse entgegen und war mit den religiösen Verhältnissen der Hauptstadt (wie auch seine Chrysostomusbriefe bezeugen) zu vertraut, als daß er nicht den geheimsten Fäden dieser Entwicklung hätte nachgehen können; auch war er in seinem Urteile zu gerecht und unbefangen, um seine Überzeugung zu entstellen.

[2]) 112 D 113 A B. [3]) 117 A.

[4]) 132 C D.

Digitized by Google

den Arianern. Er habe sich überzeugt, daß es unnütz sei, mit toten Ohren sich zu unterhalten [1]).

Ganz deutlich und ausführlich widerlegt Nilus einen weiteren, die Geschöpflichkeit des Logos behauptenden Einwand. Gainas hatte geschrieben: „Wie kann der Sohn dem Vater wesensgleich sein und gleichmächtig, wenn er den Vater bittet, daß er ihm alles unterwerfe, damit er hinwiederum alles ihm unterwerfe und hierauf sich selbst dem unterwerfe, der ihm die ganze Schöpfung unterworfen hat" (1 Kor 15, 27). Nilus erwidert hierauf: „Was meinst du, Mensch? Bedarf Christus als Gott überhaupt der Unterwerfung unter Gott? Ist er ein Räuber oder Hochmütiger oder Gottesfeind, daß seine Unterwerfung je vonnöten wäre?" Und nun erklärt der Sinaite, die vom Sohne zu vollziehende Unterwerfung des Alls unter den Vater sei zu verstehen als unsere eigene Unterwerfung durch Christus das Haupt: „Denn," heißt es, „meinetwegen wurde er zum Fluche, er, der durch seine Menschwerdung den Fluch löst, und Sünde wird genannt das sündelose und unbefleckte Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt; und wie er ein neuer Adam geworden ist statt des alten, so hat er auch den Ungehorsam der Menschen zu dem seinen gemacht als das Haupt des Ganzen. Solange ich nun ungehorsam bin und widerspenstig durch Gottesleugnung und Leidenschaften, wird Christus meinethalben ungehorsam genannt; wenn ihm aber das All unterworfen ist, dann wird er die Unterwerfung vollenden und mich als gerettet zum Vater hinführen" [2]).

Einen weiteren Einwand erhebt der „*μέγας στρατηλάτης*" auf Grund von Hebr 7, 25: „Immerdar lebt Jesus, der Sohn Gottes, um für uns Fürbitte einzulegen," womit der Apostel eine Erniedrigung Jesu aussprechen wolle. In seiner Antwort trifft der Sinaite auch die Hintermänner [3]) des Fragestellers, indem er bemerkt, jene, die ihm seine Frage in die Feder diktiert, sollten bedenken, daß Heilsökonomie die beseligende und hochgepriesene Fürsprache (*ἐντυχία*) des Erlösers für uns sei und von den gottragenden und göttlich redenden Männern so genannt werde [4]). Im folgenden Briefe erklärt er nun das „*ἐντυγχάνειν*" näher. Es sei nicht aufzufassen, wie es vielfach geschehe, als ein Bemühen um Rache (*τὸ ζητεῖν ἐκδίκησιν*), weil das Erniedrigung in sich schlösse, sondern es bedeute die Übernahme einer Gesandtschaft für uns durch die Mittlerschaft (*τὸ πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν τῷ λόγῳ τῆς μεσιτείας*), wie es auch vom Geiste heißt,

[1]) 113 A B. [2]) 117 B C. [3]) 132 C D. [4]) 132 C D.

Digitized by Google

daß er für uns fürbitte (Röm 8, 26)[1]. „Denn ein Gott ist und Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus“ (1 Tim 2, 5). Dann fährt er fort: „Es heißt von ihm, daß er auch jetzt noch als Mensch für unser Heil eintritt, weil er in dem Leibe ist, den er angenommen hat, bis er mich in der Kraft der Menschwerdung zum Gotte macht.“ In diesem Sinne, nämlich weil Christus als sündeloser Mensch für uns eintritt, haben wir, wie Nilus weiter ausführt, Jesum zum Fürsprecher beim Vater, dem er sich aber nicht in sklavischer Weise zu Füßen wirft. Solches zu suchen komme weder dem Vater zu, noch dürfe es der Sohn dulden, noch dürfe es überhaupt von der Gottheit gedacht werden. Christus habe als Mensch gelitten, als Logos ermahne und überrede er uns zur Geduld (*καρτερεῖν*). In diesem Sinne müsse *παράκλησις* (= *ἐντυχία*) verstanden werden[2].

Endlich führt Nilus demselben Frager positive Zeugnisse für die Gottheit Christi an, indem er ihn erstlich an einzelne Herrenworte erinnert. Der Erlöser spricht: „Wer mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen“ (Jo 14, 9) und „Dir Petrus, übergebe ich kraft meiner Autorität (*αὐθεντικῶς*) die Schlüssel des Himmelreiches, weil du mich nicht Sklaven oder Gehilfen (*ὑπουργόν*) oder Diener (*λειτουργόν*) genannt noch mich als einen Untergebenen (*ὑποχείριον*) oder dem Wesen des Vaters Fremden (*ἀλλόφυλον*) bezeichnet, sondern infolge Offenbarung des himmlischen Vaters (Mt 16, 18) bekannt hast, daß ich bin der wahre (*γνήσιον*) Sohn des lebendigen Gottes“[3]. Diesem mit Hinblick auf den arianischen Grundirrtum erweiterten Herrenworte läßt Nilus dann das Zeugnis des Evangelisten folgen und sagt: „Deswegen haben die Juden Jesum verfolgt, nicht weil er den Sabbat auflöste, sondern weil er sich als den wahren Sohn Gottes und in allem gleich dem himmlischen Vater zeigte“[4].

Die Eunomianer sind einmal mit den Arianern zusammen genannt[5], dann aber wird die Häresie des Eunomius dem Ptolemäus Synkletus gegenüber noch eigens bekämpft, den der Sinaite nicht ansteht, mit dem Prädikat „verrückt“ zu bezeichnen. Seinen Hauptirrtum, daß der Menschengeist das Wesen Gottes zu erfassen vermöge, charakterisiert und widerlegt er kurz also: „Du hast den Geist erhalten, der auch die Tiefen der Gottheit durchforscht (1 Kor 2, 10), nicht um das Wesen Gottes zu verstehen, wie der wahn-

[1]) 132 D 133 A. [2]) 133 A B. [3]) 133 B.
[4]) Ebd. C. [5]) 125 C.

Digitized by Google

sinnige Eunomius behauptet, sondern um tief und weise über den Herrn zu denken; denn der Apostel sagt: Ich denke nicht, daß ich es erfaßt habe; ich strebe aber danach, ob ich es etwa erfasse" (Phil 3, 12)[1]. Nicht zur Erfassung des göttlichen Wesens, sondern zu seinem tiefen und weisen Lobpreise ist demnach der menschliche Geist berufen. Als stillschweigende indirekte Abweisung des Eunomianismus ist es vielleicht zu fassen, wenn Nilus dem Staatsanwalt Nemertius, der den Einsiedler vom Sinai brieflich um Belehrung angegangen, ob der Glaube an die Gleichwesentlichkeit des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne Pflicht sei, unter Berufung auf die „Väter" ein feierliches Glaubensbekenntnis schreibt: „Wir halten nach der Lehre der Väter fest und glauben und bekennen, daß der hl. Geist, der Tröster, dem Vater und dem Sohne gleichwesentlich ist, gleichewig, gleichthronend und -regierend, und mit dem Vater und dem Sohne in alle Ewigkeit gepriesen wird. Amen" [2].

Gegen die Anhänger des Apollinaris verteidigte Nilus die wahre und vollständige Menschheit des Erlösers. Eine gewisse Wärme der Erinnerung[3] und anderswo eine allerdings mißbilligende Kenntnis der schöngeistigen Bestrebungen dieses Mannes läßt vermuten, daß ihn Nilus persönlich gekannt[4].

In einem Briefe an einen gewissen Diokletian führt Nilus ohne jede sachliche Polemik als Lehre des Apollinaris an, „daß der Sohn Gottes von oben her Fleisch angenommen hat, das weder Seele noch Geist besaß, wobei er die Gottheit des Logos eine göttliche Beseelung (*θείαν ἐμψυχίαν*) nennt" [5]. Dies lehre Apollinaris unter Antrieb des allen Menschen neidisch gesinnten Teufels; denn nach dem Worte eines Weisen sei der Neid Gegner alles guten Tuns und so ersinne er auch durch große und bewunderte Männer allerhand Vorwände, um die Kirche in Verwirrung, Tränen und Schmerz zu versetzen [6].

Ausdrücklich aber verteidigt der Sinaite an anderer Stelle aufs entschiedenste die volle Menschennatur Christi, indem er die Annahme seines Leibes aus Maria und die Vollständigkeit der menschlichen Seele betont. An Auxentius Illustrius schreibt er: „Der eingeborne Sohn und Logos Gottes änderte sich nicht (*οὐκ ἐκπέπτωκεν*), auch nachdem er Gestalt, nämlich einen Leib aus der hl. Jungfrau, angenommen (*μετὰ τὸ ... σωματοθῆναι*), ging seiner Gottheit nicht

[1]) 88 C D. [2]) 309 D 312 A. [3]) 177 C. [4]) 221 B.
[5]) 177 C. [6]) Ebd.

Digitized by Google

verlustig und blieb Gott auch nach Annahme des Fleisches; wahrer Gott ist er nach der unsichtbaren, wahrer Mensch aber nach der sichtbaren Seite, nämlich nicht ohne vernünftige Seele (*οὐκ ἄνους γὰρ δὴ καὶ ἄψυχος*), wie Apollinaris geschrieen hatte" [1]). Daß es der seligsten Jungfrau nicht mehr bedürfe, wenn nach Apollinaris der Gott Logos sein Fleisch vom Himmel genommen habe, hebt Nilus einem gewissen Ptolemäus gegenüber hervor [2]), und mit Nachdruck betont er die wahre Menschheit des Erlösers: „Also, Verständigster, erkenne doch ganz genau, daß der nach seiner Gottheit ungeschaffene Herr sich aus der Jungfrau ohne Same und Verderbnis und ohne jegliche Befleckung seiner Menschheit nach gebildet hat" [3]).

§ 11. Bekämpfung des Nestorianismus.

Nilus bekämpft auch die Häresie des Nestorius. Kunze möchte es für zweifelhaft halten, daß Nilus den nestorianischen Streit noch erlebt habe [4]). Von den vier durch Feßler hierfür beigebrachten Stellen erledige sich eine sehr wesentliche dadurch, daß sie bloß ein Zitat des Athanasius sei [5]). Unter den übrigen lasse sich nur eine mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit hierher ziehen [6]).

Was die erste Stelle anlangt, so müssen wir auf die eingangs erwähnte Annahme hinweisen, daß wir es in den Briefen des Nilus mit einem Florilegium zu tun haben, mit dessen einzelnen Darlegungen er sich identifiziert. Und so kann und muß dann der Brief an den Prokonsul Hesychius als Stimme des Nilus gegen den Nestorianismus angesprochen werden. Der Sinaite schreibt: „Nicht war es ein anderer, der den Lazarus auferweckte, und ein anderer, der nach ihm fragte, sondern derselbe, der menschlicherweise (*ἀνθρωπίνως*) sprach: ‚Wo liegt Lazarus?', der Gottheit nach (*θεικῶς*) aber ihn auferweckte; körperlich spie er aus wie ein Mensch (in die Hand), der Gottheit nach aber öffnete er die Augen des von Geburt Blinden; dem Fleische nach leidend, wie Petrus sagt (1 Petr 4, 1), öffnete er der Gottheit nach die Gräber und erweckte die Toten" [7]). Aus diesen Sätzen ergibt sich deutlich, daß Nilus darauf Bezug nahm, die Einpersönlichkeit Christi gegnerischen Auffassungen gegenüberzustellen.

Die Stelle, deren Beziehung auf den Nestorianismus nach

---

[1]) 213 D 216 A. [2]) 181 D. „*τίς χρεία τῆς μακαρίας Παρθένου*";
[3]) Ebd. [4]) Markus Eremita 130.
[5]) Ebd. bezeichnet er 345 B als Zitat aus Athanasius ad Antioch. c. 7 (PG 26, 804). [6]) Ebd. [7]) 345 B.

Digitized by Google

Kunze nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, lautet: „Einer ist der eingeborene Sohn Gottes auch nach der Menschwerdung aus der Jungfrau; denn Einer ist der Herr, Jesus Christus, Eine Hypostase, Eine Person. Ich sage die Wahrheit in Christo, ich lüge nicht“ [1]). Es muß zugegeben werden, daß die Beziehung des Briefes auf den Nestorianismus nicht ohne weiteres klar ist. Daß aber Nilus doch vielleicht direkt an die Irrlehre der Nestorianer gedacht, das möchte ich daraus schließen, daß er seine Betonung der einen Hypostase und der Einpersönlichkeit Christi „auch nach der Menschwerdung“ mit einem apostolischen Wort (Röm 9, 1) beteuern zu müssen glaubt.

In dem zweiten an Bibianus Illustrius gerichteten Briefe, den indes Kunze nicht weiter würdigt, erkennen wir ein weiteres Zeugnis gegen den Nestorianismus. Es heißt nämlich: „Es ist ein und derselbe, der im Himmel von den Scharen der himmlischen Kräfte als mit dem Vater gleichmächtiger Gott angebetet wurde und der auf Erden nach menschlicher Weise mit den Menschen umging . . .“ [2]). Die feierliche anaphorische (*ὁ αὐτός* zweimal) Betonung der Einpersönlichkeit als Träger der hier gebotenen Prädikate führt zur Annahme, daß der Brief antinestorianischer Tendenz dient. Was nun den weiter von Feßler als nestorianisch bezeichneten Brief 144 C D 145 A anlangt, so ergibt sich aus demselben allerdings die Einpersönlichkeit Christi, aber es fehlt dem Briefe jegliche polemische Tendenz; er soll nur eine Erklärung des Paulusswortes sein: „Wenn wir auch Christus dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr“ (2 Kor 5, 16). Daher kann er auch hier, wie bei Kunze, füglich außer Betracht kommen.

In der Annahme, daß Nilus den Nestorianismus bekämpfte, bestärkt uns ferner eine andere Äußerung unseres Heiligen, die auch schon von Steitz [3]) in diesem Sinne gedeutet wurde. Ein gewisser Valerius hatte bei Nilus um Auskunft gebeten, warum denn bei Isaias die Gottesmutter (*ἡ Θεοτόκος*) Maria Prophetin genannt werde. Nilus weist den Frager an, im Evangelium die Stelle: „Er hat angesehen die Niedrigkeit seiner Magd; siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter“ (Lk 1, 48) nachzulesen, und knüpft daran die Erläuterung: „Wenn du nun noch nicht wahrgenommen hast, daß die heilige Maria selig gepriesen wird bei

[1]) 428 C D (statt II 91 bei Kunze 130 muß es heißen III 91).

[2]) 428 D.

[3]) Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jahrbücher für deutsche Theologie XII (Gotha 1867) 246.

Digitized by Google

jedem Volke und in jeder Zunge, weil sie Gott, der aus dem hl. Geiste und aus ihr Fleisch angenommen hat, in ihrem Schoße getragen und ohne Verderben und ohne jegliche Befleckung geboren hat, glaube dem Isaias nicht; wenn sie aber auf der ganzen Welt selig gepriesen und verherrlicht, besungen und gesegnet wird, sie, das unbesäte (*ἄσπορος*) und unbebaute (*ἀγεώργητος*) Land, und ihre allerseligste und ewige Frucht, wie magst du da noch bestreiten, daß die Gottesmutter Maria (*τὴν Θεοτόκον Μαρίαν*) als Prophetin dargestellt wurde" [1]? Die nachdrückliche Betonung des „*Θεοτόκος*" am Schlusse des Briefes durch Nilus sowie der Hinweis, daß aus Maria Gott Fleisch angenommen und sie ihn in ihrem Schoße getragen, machen es uns sehr wahrscheinlich, daß Nilus auch hier den Irrtum des Nestorius bekämpft. Diese Annahme wird zur Gewißheit, wenn es im großen Traktat über das monastische Leben mit Emphase heißt: „*Ὁ Κύριος ἐπιτιμῶν τῇ Θεοτόκῳ Μαρίᾳ, ἐν τοῖς συγγενέσιν ἀναζητούσῃ αὐτόν*" [2].

§ 12. Abwehr novatianischer Härten.

Die tiefste Entrüstung bekundet Nilus, wenn er Novatians, seiner Lehre und späterer Anhänger zu gedenken hat. Die verhängnisvollen Wirkungen dieser Häresie standen zu klar vor seiner Seele, als daß er nicht jeden Schein der Billigung entschieden von sich gewiesen hätte. Daher spricht er im Briefe an den Bischof Romanus von dem „Geblöke des wahnwitzigen und verrückten Novatian" [3], der sich unterfange, die rettende Buße abzuweisen [4]. Und er tadelt seine Anhänger, die sich rein nannten, in der Tat aber unrein zeigten und sich in ihrem unsinnigen Glaubensfanatismus ins Verderben stürzten. Er erklärt ausdrücklich, daß er ihrer Lehre mitnichten beipflichten könne, sondern sie unter Spott und Tadel als den apostolischen Kanones zuwider zurückweise [5].

Wie gründlich der Mönch auf Sinai den ganzen Irrtum Novatians und seiner Anhänger in seinen Prinzipien erfaßt und wie unwiderstehlich er die Gründe der Häretiker zu entkräften wußte, dessen ist ein deutlicher Beweis der umfangreiche Brief an den

[1] 293 A B.

[2] de mon. ex. 776 A. Vgl. noch 180 D, wo *ἡ Θεοτόκος* wiederkehrt, ohne daß, wie Kunze richtig bemerkt (Markus Eremita 130 A. 4), eine Tendenz sich verrät.

[3] 273 A. *Τὰ τοῦ παράφρονος παρεξεστηκότος Ναυάτου βληχήματα . . . τὴν (μὲν) σώζουσαν μετάνοιαν ἐξοστρακίζειν τολμῶντα . . .*

[4] Ebd. [5] Ebd.

Digitized by Google

Presbyter Charikles. Es scheint dem Briefe eine mündliche Unterredung des Nilus mit diesem Priester vorausgegangen zu sein, oder er ist ein Antwortschreiben auf einen von Charikles selbst oder von anderer Seite stammenden Bericht über das Verfahren des Priesters Charikles gegen einen gewissen Faustinus. Diesem wollte nämlich Charikles Sündenvergebung nur auf Grund großer, ihm unmöglicher Bußwerke gewähren.

Vor allem wirft der Sinaite dem harten Priester ungenügende Schriftkenntnis vor. Er stütze sich einseitig auf eine Schriftstelle, die vom Zorne Gottes handle, während er die über die ganze Schrift ausgegossene Menschenliebe Gottes gar nicht ins Auge fasse. Sein Hirtenamt vorschützend liefere er seine Lämmer, indem er sie der Verzweiflung überlasse, den Dämonen aus und vergesse ganz, daß nach Ezechiel der Herr ihr Blut aus der Hand des Hirten fordern werde. Indem er fragt: „Wie wagst du nur einen Menschen zu verderben, für den Christus sein Leben hinzugeben sich nicht weigerte?", leitet er auf Faustinus über, den Charikles in übergroßen Schmerz versenken wolle, obwohl er öffentlich unter großer Verdemütigung Buße getan. Der große Paulus habe anders gehandelt. Den reuigen und bekehrten Sünder habe er wieder der beständigen Liebe der Gemeinde empfohlen.

Die Behauptung des Charikles, jene, die in Werken gesündigt hätten, aber nur in Worten ein Bekenntnis ablegten, nehme der Herr nicht an, erklärte Nilus ganz nahe verwandt mit der Aufstellung der Novatianer, die eine Sündenvergebung nach der Taufe leugneten. Die Berufung des Charikles auf Moses, der von Aaron die Opferung eines Ziegenbockes heischte (Dt 9. 3), weist Nilus mit der Bemerkung ab, sie sei nur das Symbol des Bekentnisses des ganzen Volkes, durch das es dann Nachlassung empfing. In Werken wie Fasten, Nachtwachen, Liegen auf Sack und Asche, das Bekenntnis zu betätigen, ist für eine starke Seele etwas sehr Rühmliches, aber wo Umstände irgendwelcher Art dem entgegen sind, genügt ein Lippenbekenntnis, das der für uns und unsere Sünden gestorbene Herr Jesus nicht zurückweist. Durch einfache Worte der Demut ist der Zöllner gerettet worden; durch wenige Worte und das Bekenntnis des Reiches Christi ist der Schächer am Kreuze ins Paradies gelangt. Der Erlöser ist auch mit kleinen Zeichen der Bußgesinnung zufrieden; er nimmt von denen, die gerettet werden wollen, nicht nur Keuschheit und Gerechtigkeit, den Kampf des Martyriums und den besten aszetischen Wandel an, sondern auch Verdemütigung wegen der Sünden, Schlagen auf Stirn und Brust,

Digitized by Google

Knieen, Händeausspannen unter Seelenschmerz und sonstige Zeichen der Trauer über die Sünden und Zeichen des Bekenntnisses vor dem Herrn.

Nach diesen Darlegungen ermahnt Nilus den harten Priester, fürderhin sich in Liebe einer zerknirschten und gedemütigten Seele anzunehmen und sie zu retten, ohne schwere Bußwerke zu fordern, sich zu begnügen auch mit einfachen Worten der Zerknirschung und tiefster Demütigung über die begangenen Sünden [1]).

IV. Einzelne Lehranschauungen des Nilus.

In den Schriften des Sinaiten finden sich mehrfach Äußerungen, die, an sich betrachtet, als Abweichungen von der gemeinsamen Kirchenlehre erscheinen könnten und zum Teil auch so beurteilt worden sind. Eine Würdigung dieser Schwierigkeiten im Zusammenhalte mit anderen rechtgläubigen Äußerungen dürfte sie heben.

§ 13. Eucharistielehre des hl. Nilus.

Wenn auch des Nilus Lehre von der Eucharistie, soweit sie in allenthalben zerstreuten Äußerungen vorliegt, im allgemeinen in keiner Weise von den Anschauungen der übrigen Väter abweicht, so müssen doch einzelne Äußerungen näher gewürdigt werden, weil sie Ursache erheblicher Mißverständnisse geworden sind. Ganz deutlich bezeugt Nilus die Wesensverwandlung. Im Briefe an einen Gelehrten namens Philippus Scholastikus schreibt er nämlich: „Papier aus Papyrus und einem geleimten Papierblatte bereitet, heißt einfach Papier. Wenn es aber die Unterschrift des Kaisers erhält, nennt man es, wie bekannt, eine Sacra. So denke dir auch die göttlichen Mysterien: daß nämlich die dargebrachten Gaben (*τὰ προκείμενα*) vor dem Gebete des Priesters über sie und vor dem Herabsteigen des hl. Geistes auf sie einfaches Brot und gewöhnlicher Wein sind; daß aber nach jenen hehren Anrufungen (*ἐπικλήσεις*) und nach der Ankunft des anzubetenden und lebendig machenden und guten Geistes dasjenige, was auf den heiligen Tisch gelegt worden ist, nicht mehr einfaches Brot und gewöhnlicher Wein ist, sondern der Leib und das kostbare und makellose Blut Christi, des Gottes des Weltalls, das diejenigen von jeglicher Befleckung reinigt, die mit Furcht und großem Verlangen daran teilnehmen“ [2]). Zu dieser Stelle bemerkt Steitz, die Vergleichung des

[1]) 496 D ff. [2]) 104 A B.

Digitized by Google

Brotes, das durch die Konsekration Leib Christi wird, mit dem Papier, das durch die kaiserliche Unterschrift eine Sacra wird, deute nicht auf eine substantielle Veränderung, sondern nur auf einen neuen Namen und eine neue Wirksamkeit, nämlich auf die dem Brote durch den hl. Geist verliehene Kraft, die Sündenreinigung zu wirken [1]). Der Standpunkt des Sinaiten wäre demnach, wie derselbe Gelehrte anderweitig bemerkt, der „dynamische“ [2]); und es wäre somit die Wesensverwandlung geleugnet. Selbst zugegeben, es sei der Vergleich mit dem Papier und dem später daraufgesetzten Siegel des Kaisers nicht jeder Mißdeutung entrückt, so spricht doch jener Teil der Periode, der von dem Verglichenen handelt, so deutlich von einer Wesensverwandlung, daß jede andere Auslegung hinfällig wird. Denn wenn es kurzweg heißt, daß nach der Anrufung des Priesters und der Herabkunft des heiligen Geistes die auf dem Tische liegenden Gaben nicht mehr einfaches Brot und gewöhnlicher Wein sind, sondern Christi Leib und Blut, so ist doch damit unwiderleglich eine substanzielle Veränderung angezeigt, nicht eine neue Wirkungsweise. Wollte der Schriftsteller das letztere sagen, so hätte er sicher eine unzweideutige Form gefunden. Aus vorliegender Stelle ergibt sich weiter, daß Christus in der Eucharistie, obwohl mit dem sterblichen Leib wesentlich identisch, nicht in dessen früherer natürlicher Seinsweise, sondern in verklärter Weise [3]) gegenwärtig ist: die reale und substantielle Gegenwart ist aufs deutlichste ausgesprochen. Den Gedanken an die reale Gegenwart des Leibes Christi spricht Nilus auch aus, da er bemerkt, die nach Heiligung strebenden Seelen erlabten sich nicht nur an geistigem Brot und Wasser, sondern sie genössen auch (wirkliches) Fleisch (*ἀλλὰ καὶ κρεῶν ἐπιτεύξονται*). Geistigem Genusse ist somit wirklicher gegenübergestellt. Und dieser ist *τὸ θεῖον σῶμα*, wie ihn die Gläubigen in der Kirche essen, jene die alles überragende christliche Gnosis [4]). Ebenso handelt es sich um die wirkliche Gegenwart, wenn wir hören: „Nicht wie einem gewöhnlichen Brote sollen wir uns dem mystischen Brote nahen; denn es ist das Fleisch Gottes, ein kostbares Fleisch und anbetungswürdig und lebendigmachend. Denn es belebt die in den Sünden

[1]) Steitz, Die Abendmahlslehre 245.

[2]) Ebd. 248.

[3]) 104 A B. Den Gedanken an die verklärte Menschheit Christi finden wir wieder, wenn wir lesen von „*κρεῶν ἀϊδίων καὶ μηδαμῶς ᾗ θεισομένων*“, 125 B

[4]) 124 D 125 A.

Digitized by Google

Gestorbenen; gewöhnliches Fleisch aber könnte eine Seele nicht lebendig machen (*σὰρξ δὲ κοινὴ οὐκ ἂν δυνηθείη ζωοποῆσαι ψυχήν*). Und dies hat auch Christus im Evangelium gesagt: Das Fleisch, d. i. das gewöhnliche und bloße, nützt nichts (Joa 6, 64). Die nun am Fleische und Blute Gottes des Logos teilnehmen, erben mit Segnung (*μετ' εὐλογίας*) und Sehnsucht das ewige Leben" [1]). Wenn Steitz auch hier meint, eine physische Vereinigung mit Christus sei Nilus vollkommen fremd [2]), so dürfte doch der Wortlaut ausdrücklich dagegen sprechen. Nilus stellt dem gewöhnlichen Fleische das Fleisch Gottes (*σὰρξ γὰρ ὑπάρχει θεοῦ*) gegenüber und weist diesem die Lebendigmachung der in Sünden Toten, also eine real-substanzielle Tätigkeit zu. Die Wirksamkeit dieser Tätigkeit macht er abhängig vom Genusse dieses Fleisches (*μεταλαμβάνοντες*). Demnach ergibt sich aus der Stelle nicht bloß die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie, sondern auch die wirkliche, physische Vereinigung mit ihm.

Es besteht demnach kein Grund, mit Steitz im Sinaiten einen Leugner der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie zu sehen.

§ 14. Die Bilder- und Heiligenverehrung nach Nilus.

Nilus ist ein wichtiger Zeuge für die Heiligen- und Bilderverehrung. Seine diesbezüglichen Äußerungen wurden auf dem 2. Konzil von Nicäa (787) als Väterzeugnisse für die umstrittene kirchliche Lehre von der Heiligen- und Bilderverehrung angeführt. Dabei wurde — ohne Namensangabe — erwähnt, daß einige (quidam) den Sinaiten als bilderfeindlich verdächtigt hätten [3]), indem sie beim Briefe an Olympiodorus sich auf einen gefälschten Text stützten [4]). Des Näheren sei folgendes bemerkt.

Der Eparch Olympiodorus hatte unserem Mönch die Absicht kundgegeben, eine große Kirche zum Andenken der Martyrer zu erbauen und sie allenthalben aufs reichste auszuschmücken, und ihn um Würdigung seines Vorhabens gebeten. Die Wände des Presbyteriums (*ἐν τῷ ἱερατείῳ*) sollten Bilder mit symbolischen Jagd- und Fischereiszenen erhalten; das Schiff sollte mit zahlreichen Kreuzen und mit Bildern von Vögeln, Schlangen, Haustieren und mannigfachen Pflanzen geschmückt werden, damit den Gläubigen im

[1]) 405 B C. [2]) Abendmahlslehre 246.
[3]) Mansi XIII 34. [4]) Ebd. 35.

Digitized by Google

Gotteshause eine Augenweide dargeboten werde[1]). In seiner Antwort verwirft nun Nilus keineswegs den Gebrauch der Bilder in den Gotteshäusern überhaupt, sondern tritt nur einer Überfüllung der Wände mit Bilderschmuck entgegen, weil dadurch die Gläubigen zerstreut würden. „Ich entgegne dir", schreibt er, „daß es kindisch ist, durch die vorerwähnten Gegenstände das Auge der Gläubigen herumirren zu machen. Eines festen und mannhaften Sinnes aber würdig ist es, daß im Presbyterium, im Osten des Gotteshauses einzig und allein das Kreuz gebildet sei. Denn einzig durch das heilbringende Kreuz wird das Menschengeschlecht gerettet und den Hoffnungslosen überall die Hoffnung verkündet. Mit Gemälden (*Ἱστοριῶν*)[2]) aus dem Alten und Neuen Testamente[3]) soll auf der einen (*ἔνθεν*) und anderen Seite (*καὶ ἔνθεν*) von der Hand eines trefflichen (*καλλίστου*) Malers (*ζωγράφου*) das heilige Schiff ausgefüllt (*πληρῶσαι*) werden, damit jene, die etwa die Buchstaben nicht kennen und die göttlichen Schriften nicht lesen können, durch den Anblick des Gemäldes das Andenken an die Tugendhaftigkeit derer bewahren, die dem wahren Gott in rechter Weise gedient haben, und zur Nacheiferung ihrer ruhmvollen und gepriesenen Taten aufgemuntert werden, durch welche jene die Erde mit dem Himmel vertauschten, indem sie das Unsichtbare dem Sichtbaren vorzogen. Für den allen gemeinsamen Raum, der in verschiedene kleine Kapellen abgeteilt ist, reicht es nach meiner Überzeugung hin, daß eine jede mit dem kostbaren Kreuze geschmückt ist, wie ich auch glaube, daß Überflüssiges wegzulassen sei"[4].) Bei diesem Zugeständnis von Bildern aus der Geschichte setzten nun die Bilderfeinde ein, indem sie *ἱστόρησον* (Nilus las *πληρῶσαι*) = depinge mit *λεύκανον* = dealba vertauschten[5]).

Daß aber ohne diese gewaltsame Textänderung aus obigen Äußerungen mitnichten Bilderfeindlichkeit unseres Autors erschlossen

[1]) 577 B C.

[2]) Vgl Stiglmayr, S. J., Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius. Stimmen aus Maria-Laach, Bd. LXXX (Freiburg 1912) 415 A. 1. Stiglmayr weist darauf hin, daß das auch bei Makarius dem Ägypter im übertragenen Sinne von historischen Gemälden gebrauchte Wort *ἱστορίαι* in dieser Bedeutung sich erst im 5. Jahrhundert finde, wie an unserer Stelle. Vgl. de mon. ex. 804 B, wo das Wort in demselben Sinne gebraucht zu sein scheint.

[3]) Vgl. hierüber Schwartzlose, Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, Gotha 1890, 31 f. und über andere Bildervorlagen ebd. 33 f.

[4]) 580 A. [5]) Mansi XIII 35.

Digitized by Google

werden kann, liegt klar zutage. Im 9. Jahrhundert beleuchtete denn auch der Patriarch Nikephorus von Konstantinopel gegenüber den Bilderfeinden die fälschlich angezogenen Stellen aus Nilus sowie die aus anderen Vätern und Theologen [1]).

Wie für die Bilderverehrung, so bietet Nilus auch bedeutsame Zeugnisse für den Glauben an die wirksame Verehrung der Heiligen im Himmel. So tröstet sich die standhafte Witwe in Pharan über den Verlust ihres Sohnes also: „Jetzt aber, was soll ich noch weinen, was noch wehklagen, da ich einen solchen Fürsprecher (*προστάτην*) bei Gott habe, der von dort her in meinem Leide helfen kann, der mir Pflege für mein Alter darbieten kann in reichlichem Maße, indem er sie schöpft aus immer flutendem Gnadenquell und sie reichlicher ausgießt, als wenn er noch lebend über königliche Schätze geböte" [2]). Nilus berichtet weiterhin, daß durch die Fürbitte des heiligen Martyrers Plato in den verschiedensten Gegenden Galatiens wunderbare Gebetserhörungen stattgefunden hätten, und nachdem er seine eigene Geschichte erzählt — allerdings ohne sich zu nennen —, den Verlust seines Sohnes und dessen Wiederfinden auf die Fürbitte des heiligen Martyrers, legt er das wichtige Bekenntnis ab: „So vermögen die gepriesenen und ruhmvollen Kämpfer Christi des Herrn für jene, die durch sie (*δι' αὐτῶν*) Gott anrufen, jegliches wunderbare und außerordentliche Werk zu vollbringen" [3]).

§ 15. War Nilus Semipelagianer bzw. Pelagianer?

Bekanntlich soll das griechische Mönchtum die Quelle für den Irrtum des Pelagianismus mit seiner naturalistischen Auffassung der Gnadenlehre gewesen sein. Unter den monastischen Schriftstellern, aus deren Werken schon Wörter diesen Vorwurf entkräftet, befindet sich auch Nilus Sinaita. Freilich zieht Wörter dabei u. a. auch mehrfach seine Schrift über die acht Lastergedanken heran, deren Unechtheit wir oben dargetan haben. Indes stellt Nilus auch sonst das Verhältnis von Gnade und Freiheit offenbar so dar, daß meist der menschliche Faktor der die Heilstat beginnende, der göttliche der sie vollendende ist. Nilus könnte also dem Anscheine nach semipelagianischer Auffassung geziehen werden. Es seien nur einige recht deutliche Belege gegeben. So sagt er z. B. einmal mit den Worten seines Meisters: „Gott will von unserer Seite einen

[1]) Krumbacher-Ehrhard, Byzant. Literaturgeschichte [2] 72.

[2]) narr. VI 661 B; statt *ἠρχες* ist offenbar *ἠρχε* zu lesen.

[3]) 580 B C D. 581 A B.

Digitized by Google

kleinen Vorwand erhalten, und er selbst trägt alles übrige zu unserem Heile bei“ [1]). Oder: „Unsere Sache ist es, das Gute nur zu wählen und danach zu trachten, Gottes aber, das gute Verlangen ins Werk zu führen“ [2]). „Bekenne Gott deine Schwachheit,“ heißt es einmal, „damit die Macht der Gnade erstrahle und der göttliche Wille über die Natur hinaus Wunder wirke“ [3]).

Mit diesen unbestreitbar semipelagianisch klingenden Äußerungen erweist sich Nilus als Schüler des Chrysostomus, der auch meist die Initiative dem Willen, die Vollendung der Gnade zuschreibt [4]). Beide waren in ihren Fassungen von aszetischen Zwecken geleitet; daher die Betonung des Willensfaktors. Nilus, der Unzähligen, die, von der Qual der Verzweiflung gefoltert, sich an ihn wendeten, zu Hilfe kam, durfte und wollte das geknickte Rohr nicht brechen, indem er durch einseitige Betonung des notwendigen göttlichen Faktors das Vertrauen auf die eigene Fähigkeit oder Zulänglichkeit untergrub. Überdies findet sich diese „semipelagianische“ Ausdrucksweise auch bei anderen Theologen. So hat neuestens Aufhauser auf semipelagianisch lautende Äußerungen bei Gregor von Nyssa hingewiesen. Zu ihrer Erklärung macht er auf ein neues Moment aufmerksam, nämlich das nationale Selbstbewußtsein [5]). Daß Nilus in Wirklichkeit nicht semipelagianisch dachte und lehrte, ergibt sich schon aus den Aussprüchen, in denen er der Gnade unverkennbar den Beginn des guten Aktes zuweist. Die Gnade ist es, die uns ohne unser Zutun in einen Seelenzustand überführt, in dem wir ein Gott wohlgefälliges Gebet betätigen können. Ob ihrer Wichtigkeit sei folgende Stelle angeführt: „Manchmal“, heißt es, „zwingen wir uns, ein reines Gebet zu verrichten, und vermögen es nicht. Manchmal wiederum gelangt die Seele zu reinem Gebete, auch wenn wir uns nicht dazu nötigen, weil das eine die Sache unserer Schwäche ist, das andere Sache der Gnade, die von oben stammt und die uns auffordert, zur Reinheit der Seele zurückzukehren, zugleich aber durch beides uns belehrt, im Gebete nicht zu wanken, sondern den Geber zu erkennen“ [6]).

---

[1]) 360 C „*Μικρᾶς παρ' ἡμῶν Θεὸς ἐπιλαβέσθαι προφάσεως βούλεται, καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς εἰσφέρει λοιπὸν εἰς τὴν σωτηρίαν τὴν ἡμετέραν.*“

[2]) 557 C „*Ἡμέτερον μέν ἐστι τὸ προελέσθαι μόνον τὸ κρεῖττον καὶ σπουδάσαι, Θεοῦ δὲ τὸ εἰς ἔργον ἀγαγεῖν τὴν ἀγαθὴν ἕξεσιν*“.

[3]) 220 A.

[4]) Wörter, Gnade und Freiheit 360 f.

[5]) Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, 138.

[6]) tract. ad Eul. 1133 A . . . „*ὅτι τὸν μὲν τῆς ἡμῶν ἀσθενείας, τὸ δὲ τῆς ἄνωθεν χάριτος ἐκκαλουμένης ἡμᾶς ἐπανελθεῖν εἰς τὴν τῆς ψυχῆς καθαρότητα*“.

Digitized by Google

Die Gnade ist es, die den Mönchen den Eifer der Entsagung von der Welt eingegeben, die Machthaber und Vornehme in der Welt mit oder ohne ihren Willen unter Benutzung irgend eines Umstandes dazu vermag, ihre Zuflucht zu ganz niedrigen Mönchen zu nehmen, um dort gerettet zu werden [1]).

Nilus scheint aber, wo er beide Faktoren, den göttlichen und menschlichen, erwähnt, dabei dem göttlichen eine bevorzugte Bedeutung zuzuerkennen, die menschliche Mitwirkung aber gewissermaßen als Werkzeug des Wirkens der Gnade zu betrachten. Das besagt auch jene Stelle, wo von den Mönchen auf Sinai gerühmt wird, daß einer, der an Tugendfülle andere überragt, das Ganze der Kraft Gottes zuschreibt, nicht dem eigenen Mühen, und sich gerne bescheiden zeigt, da er ja nicht selbst Urheber des Guten, sondern Werkzeug der in ihm wirkenden Gnade sei [2]). In der Vorrede zu seiner Ausgabe der Traktate (PG 718) führt Suarez sogar eine Stelle an, die den Pelagianismus rundweg lehre. Die Stelle handelt von den Ränken des Teufels gegen die Seele, betont die Möglichkeit des Menschen, ihnen zu widerstehen, und bemerkt im Anschlusse an 1 Petr 5, 8: „(Denn) er sagt nicht, daß man fliehen oder sich abwenden soll vor dem brüllenden Tiere, sondern er befiehlt, ihm zu widerstehen und kräftig entgegenzutreten; denn er wußte, daß jeder die Kraft hat, für die eigene Sicherheit zu kämpfen, und daß jedem natürliche und untrennbare Waffen innewohnen" [3]). Suarez weist zur vorläufigen Lösung dieser Frage auf das „*πάντα παρέχοντος θεοῦ*" ib. s. XII, c. 13, 968 B hin, wodurch wiederum Gott als der Geber alles Guten bezeichnet ist. Daraus folgt, daß auch obige Stelle nicht im pelagianischen Sinne gefaßt werden kann. Zur Erklärung sind die gegen den scheinbaren Pelagianismus des Nilus oben angeführten Gründe als ausreichend zu erachten. Demzufolge kann Nilus der Vorwurf semipelagianischer oder pelagianischer Denkweise nicht gemacht werden.

Fragen wir nun: War Nilus sich seiner schwankenden Ausdrucksweise bewußt, oder ist unsere Annahme, daß er nur aus aszetischen Rücksichten den menschlichen Faktor beim guten Werke

---

[1]) 82 A B. Über ähnliche Gedanken zur Berufung in das Mönchtum vgl. Kassian Coll. III C S E L XIII 69 ff.

[2]) narr. III 620 A.

[3]) Perist. 945 C „*Οὐ γὰρ φυγεῖν, εἶπεν ἢ ἐκτραπῆναι τὸν θῆρα βουχόμενον, ἀλλ' ἀντιστῆναι τούτῳ, καὶ ἀντιστῆναι εὐτόνως προσέταξε· δύναμιν ἔχειν εἰδὼς ἕκαστον πρὸς τὸ τῆς οἰκείας ὑπερμαχεῖν ἀσφαλείας, καὶ τὰ πρὸς τὴν ἄμυναν ὅπλα συμφυῆ καὶ ἀχώριστα πᾶσιν ὄντα.*"

Digitized by Google

scheinbar vor den göttlichen stellt, ohne die ursächliche Bedeutung der Gnade zu verkennen, eine willkürliche? Zur Lösung der Frage hilft uns ein Blick auf den Manichäismus. Mit Recht sagt Pohle, daß er in vorliegender Frage bei Chrysostomus und den meisten Orientalen zur Erklärung herangezogen werden müsse; daher wohl auch bei unserem Chrysostomusschüler Nilus[1]). Der Manichäismus mit seiner freiheitsmordenden Tendenz stellte die orientalischen Theologen vor die Aufgabe, die menschliche Willensfreiheit „auch unter dem Einflusse der Gnade" mit allem Nachdrucke zu verteidigen. Wenn es daher nahe lag, den Christen vor allem den Grundsatz einzuschärfen: „Hilf dir selbst, so hilft dir Gott", und unter stillschweigender Voraussetzung des niemals fehlenden Gnadenbeistandes zu betonen, daß ein jeder sein ewiges Heil in seiner eigenen Hand hält[2]), so liegt hierin die Lösung der Frage auch bei Nilus. Er, der, wie oben gezeigt, des öfteren gegen den Manichäismus eiferte, mußte daher besonders in seinen aszetischen Unterweisungen vor allem den menschlichen Willen betonen, um etwaige manichäische Einflüsse unwirksam zu machen, die Willensfreiheit über jede Leugnung erhaben zu zeigen und so das beharrliche, vertrauensvolle aszetische Mühen zu fördern. Daß er sich der Notwendigkeit der vorhergehenden Gnade auch in solchen Äußerungen wohl bewußt war, kann im Zusammenhalte mit anderen seiner obigen Aussprüche nicht geleugnet werden.

§ 16. Seine trichotomistischen Aussprüche.

Manche unter den griechischen Vätern, wie Gregor von Nazianz[3]), Gregor von Nyssa[4]), scheinen dem Menschen nach dem Vorgange Platos drei Wesensbestandteile zuzuerkennen. Auch bei Nilus trifft dies scheinbar zu, da sich bei ihm zahlreiche Stellen finden, in denen von drei Wesensbestandteilen, σῶμα, ψυχή, πνεῦμα, die Rede ist. Vor allem sei einer Stelle gedacht, in der Nilus ausdrücklich von einer solchen Dreiheit spricht. Wo nämlich der hl. Lehrer in der in ihrer Art klassischen Abhandlung an Eulogius die Mönche anweist, einen leicht erregbaren Mitbruder geduldig zu ertragen, da jener, der den Zornmütigen um des Friedens willen erträgt, notwendig (ἐκβιάζεται) ein Sohn des Friedens werden müsse, läßt er

[1]) Pohle, Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Zweiter Band[4] 386, Paderborn 1909. [2]) Ebd.

[3]) Vgl. Hümmer, Des hl. Gregor von Nazianz, des Theologen, Lehre von der Gnade, Kempten 1890, 16 A. 8.

[4]) Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen (Cöln 1890) 37ff.

Digitized by Google

sich wörtlich vernehmen: *ἀλλ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώπων μόνον ζητητέος ὁ τῆς εἰρήνης σύνδεσμος, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ σώματί σου καὶ ἐν τῷ πνεύματί σου καὶ ἐν τῇ ψυχῇ* [1]). Dann fährt er im nächsten Kapitel fort: „Wenn du nun das Band dieser deiner Trias (*τῆς σῆς τριάδος*) durch den Frieden geeinigt hast, dann wirst du, wie auf Geheiß der göttlichen Trinität geeint, vernehmen: ‚Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden' (Mt 5, 9) [2]). Mit dieser Trias und der Notwendigkeit sie zu einigen, um zum wahren Frieden zu gelangen, will Nilus offenbar die völlige Harmonie zwischen dem vegetativen, sensitiven und intellektiven Leben andeuten. Anders möchte ich die interessante Stelle aus narr. VI fassen, wo die oben erwähnte standhafte Frau in Pharan für ihren toten Sohn fleht: „Nicht darüber grüble ich nach, daß sein Körper (*σῶμα*) verwundet worden, sondern darüber, ob er dorthin seine Seele (*τὴν ψυχήν*) rein und unbefleckt gebracht und makellos seinen Geist (*τὸ πνεῦμα*) in deine Hände, o Gott, übergeben hat" [3]). Hier sind wohl *ψυχή* und *πνεῦμα* tautologisch gebraucht.

In der auch exegetisch interessanten Stelle über 2 Kg 4, 1 ff. begegnen sich scheinbar gleich vier verschiedene geistige Prinzipien. Nilus will seine Leser ermuntern, nicht zuviel Sorge auf leibliche Dinge zu verwenden und die niederen Sinne sorgfältig zu überwachen, damit sie nicht die Oberherrschaft über den Geist gewinnen. Dabei erinnert er an das Schicksal Isboseths, der, während seine Frau die Türwache besorgte und beim Weizenreinigen einschlief, von seinen Feinden ermordet wurde. Dabei bemerkt der Sinaite: „Denn wenn die leiblichen Dinge regieren, so schläft alles: Geist, Seele, Verstand, Gefühle" [4]). Die Stelle, bemerkt Nilus, könne nicht buchstäblich genommen werden. Er deutet *νοῦς* als den inneren, im Gemache sitzenden König (vgl. 237 D), der als Türhüterin über die Sinne die *διάνοια* habe. Wenn diese sich zu sehr mit den leiblichen Dingen einlasse, dann können sich leicht die Widersacher einschleichen und den König, den *νοῦς*, töten [5]). Unter *διάνοια* ist hier nicht ein eigenes, seelisches Prinzip verstanden, sondern nur eine Art der Seelentätigkeit, die Vorstellungskraft, die der Seele die feindlichen Eindrücke vermittelt. Daß *νοῦς* und *ψυχή* bei Nilus an sich dasselbe bedeuten, ergibt sich daraus, daß er weiter unten die *ψυχή* als das eine Wesenskonstitutiv des Menschen infolge ungeordneten Strebens vom Verluste

[1]) tract. ad Eul. 1101 A. [2]) Ebd.
[3]) narr. VI 657 B.
[4]) de mon. ex. 740 A. [5]) Ebd.

Digitized by Google

der himmlischen Güter betroffen werden läßt, wenn wir das andere, das Fleisch (= Körper), über Gebühr hegen und pflegen [1]). Der Gedanke ist derselbe wie oben, wo es von den Feinden der Seele heißt: „*εὐχερῶς διαλαθόντες οἱ ἐπίβουλοι θανατοῦσι τὸν νοῦν*“ [2]). Nilus will immer nur eine spezifische Tätigkeit der einen *ψυχή* bezeichnen, wenn er sonst platonisch-stoische Termini verwendet, wie z. B. *τὸ ἡγεμονικόν* [3]), *τὸ λογιστικὸν ἡμῶν* [4]), *τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς* [5]), *τῆς ψυχῆς τὰ κριτήρια* [6]), *τῆς ψυχῆς τὸ θυμούμενον* [7]), *τὸ διανόητικόν* [8]), *τοῦ λογιστικοῦ διορατικόν* [9]). Trotz all dieser und ähnlicher Äußerungen darf unser Lehrer nicht des Trichotomismus geziehen werden. Denn es finden sich unzählige Äußerungen bei ihm, in denen nur Leib und Seele als die beiden Wesenskonstitutiven erscheinen [10]).

V. Rhetorische Leistungen und profanwissenschaftliche Äußerungen des Nilus. Besondere freundschaftliche Beziehungen literarischer Art.

§ 17. Nilus als kirchlicher Redner.

Der Umstand, daß Nilus selbst einmal auf seine homiletische Tätigkeit hinweist [11]), legt es nahe, auch auf seine rednerischen Leistungen einen orientierenden Blick zu werfen, soweit es das vorliegende Material ermöglicht. In Betracht kommen außer der Rede auf den Mönch Albianus und dem Sermo zu Lk 22, 36 noch zwei

[1]) de mon. ex. C „. . . *ἐμποδίζοντες τὴν ψυχὴν πρὸς τὴν τῶν θείων ἀγαθῶν ἀπόλαυσιν καὶ τὴν σάρκα περιέποντες καὶ θάλποντες . . .*“.

[2]) Ebd. B. [3]) 512 B, 524 C.

[4]) 201 C. [5]) 232 B.

[6]) 332 D. [7]) de vol. paup. 1012 B.

[8]) de vol. paup. 985 D. Diese Mannigfaltigkeit in der Bezeichnung seelischer Funktionen erinnert lebhaft an des Nemesius Psychologie, dessen Werk „*περὶ φύσεως ἀνθρώπου*“ (vgl. Domanski, Die Psychologie des Nemesius. Baeumker-Hertling, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 1. Heft, Münster i. W. 1900, S. 74 ff.) wahrscheinlich Ende des 4., spätestens zu Anfang des 5. Jahrhunderts geschrieben ist. [9]) Ebd.

[10]) Vgl. z. B. die wichtige Stelle der oratio prima in Pascha 1493 B C, wo Leib und Seele redend vor dem göttlichen Richter erscheinen und ihr gegenseitiges Verhältnis erörtern. Außerdem 189 B *ψυχῇ καὶ σώματι; σώματος . . . ψυχῆς* de mon. ex. 781 B; *οὐδὲ σώματος, οὐδὲ ψυχῆς* 233 C.

[11]) Einen gewissen Firmilianus, wohl einen Aszeten, erinnert er an eine von ihm gegebene Erklärung zu Jak 3, 2 mit den Worten: „*Ἀνήσῃ καὶ ἄλλως τὸ ῥητὸν ἐκδέξασθαι, ὡς τὰ πρὸ ὀλίγου χρόνου ὁμιληθέντα ἡμῖν*“ 197 D.

Digitized by Google

größere Fragmente von Predigten auf das Osterfest, zwei kleinere und ein größeres Bruchstück von Festpredigten auf Christi Himmelfahrt.

Ihrem Inhalte nach kennzeichnen sich demnach die Reden des hl. Nilus als Gelegenheitsrede, exegetisch-parānetische Rede und Festpredigt [1]).

Dem sprachlichen Charakter nach sind sie echte Erzeugnisse der byzantinischen Beredsamkeit und machen reichlichen Gebrauch von den rhetorischen Kunstmitteln, deren auch andere kirchliche Redner jener Zeit, allen voran Gregor von Nazianz [2]), sich bedienen.

Einige Beispiele mögen dies erläutern.

Beliebt ist die Anaphora. Durch sie erhält die Darstellung Lebendigkeit und Frische. Vgl. z. B. die zweigliederige Anaphora: *οὐ τῶν ἐπιπόνων τῷ σώματι, οὐ τῶν ἐπιβλαβῶν τῇ ψυχῇ* 700 A oder die fünfgliederige: *ἄλλος κινδύνοις προσωμίλησεν καθεύδων, ἄλλος ὑπηρείαις, ἄλλος θλίψεσιν, ἄλλος ἐκολάσθη, καὶ ἄλλος ἀνηρέθη* 709 C.

Häufig findet sich die Antithese. Wortantithese: *Οὐ γὰρ τὸ πολύπυρον, ἀλλὰ τὸ ἀπροσδεές* 708 C. *Ἐγὼ τὴν ὑπὲρ σοῦ τελευτήν, ἀλλ' οὐχ ἡ ψυχὴ δέχεται* 1493 C. *Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἐκ γῆς νεκρὸς πηλουργεῖται ἐνταῦθα δὲ γυμνή τις σταγὼν τῶν πλαττομένων γίνεται πηλός* 1496 B C. Satzantithese: *Ἡ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμον, ἡ δὲ εὐσέβεια εἰς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν* 1296 C.

Der Chiasmus findet sich z. B.: *εἶχε δήλωσιν καὶ ἀλήθειαν, δήλωσιν πρὸς σαφήνειαν τῶν λεγομένων, καὶ πρὸς ἀνατροπὴν ψεύδους ἀλήθειαν* 1273 A. *Καὶ γίνεται μήτηρ ζωῆς τοῖς κόκκοις ἡ νέκρωσις, καὶ θάνατος τόκου πατὴρ ἀναδείκνυται* 1492 C. Während in ersterem Beispiele kräftigere Hervorhebung des Gegensatzes erzielt wird, wird in letzterem die logische Einheit des Subjektes betont.

Die rhetorische Frage begegnet zweigliederig: *Πῶς οὖν οὐκ ἄδικον, ἐμῶν τῶν ἀθλων ὄντων, τὴν ψυχὴν χωρὶς ἐμοῦ λαμβάνειν τὰ ἔπαθλα; Τίς λύσις αὐτῶν τῆς δίκης* 1493 C. Eine sechsgliederige Frage mit anaphorischem *Πῶς* findet sich 1496 D.

Die exclamatio begegnet öfters in den Fragmenten: *Ὢ τῆς Ἑλλήνων ἀνιάτου φρενοβλαβίας* 1492 C.; *ὦ γραφέως ἐπὶ σαλευομένης σινδόνος ἀσφαλῶς ζωγραφοῦντος* 1496 C.

In gehobener Sprache finden wir das Polysyndeton: *Πλοῦτος καὶ πενία καὶ κόρος καὶ ἔνδεια καὶ δόξα καὶ ταπεινότης* 709 D 712 A.

[1]) Den in der lat. Übersetzung der Fragmente begegnenden Unterschied der Bezeichnungen in „oratio" und „homilia" möchten wir missen, da es sich durchaus um Fragmente wirklicher Predigten, nicht Homilien, handeln dürfte.

[2]) Vgl. hierüber die grundlegenden Untersuchungen bei Norden, Antike Kunstprosa I 408 und II 550 ff. und die eingehenden Ausführungen bei Guignet, Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Paris 1911.

Digitized by Google

Καὶ γὰρ ἡμεῖς ἐκ γεώδους ψάμμου καὶ ὕελον καὶ χρυσὸν (εἰ τύχοι) καὶ χαλκὸν καὶ ἄργυρον πυρὶ δόντες . . . 1497 C.

Sehr beliebt ist Satzparallelismus mit Homöoteleuton. Einige Beispiele:

μεχρὶ νῦν παρὰ τοῖς αὐτόθι θαυμάζεται
καὶ κλέος αὐτοῦ ἀοίδιμον ᾄδεται 705 B.

ἄλλος ἐκολάσθη
καὶ ἄλλος ἀνῃρέθη 709 C.

οὐ φαινόμενοι μόνον ὃ ἐπαγγέλλονται,
ἀλλὰ καὶ ὄντες ὀνομάζονται 1277 C.

Ἀδὰμ πηλοῦ διαπλασθέντος μεμόρφωται·
εἶτα ἡ ψυχὴ τῷ ἐμφυσήματι μεμόρφωται,
μᾶλλον δὲ ἀληθῶς εἰπεῖν, ἐπεισάγεται 1496 A.

Ἰάκωβος ἀπετέμνετο
καὶ Πέτρος ἄλλος μάρτυς ἀνεφύετο 1560 C.

An Bildern und Vergleichen ist Nilus auch in seinen rhetorischen Erzeugnissen reich. Wir können nur ganz weniges berühren: Kenntnis der guten Werke von Heiligen heißt *λύχνος τῶν λανθανόντων* 697 C; die in ihrem Gewissen Verhärteten sind *ὡς οἱ τετυλωμένοι ποδὶ ἀκάνθαις ἐπιβαίνοντες καὶ σκόλοψι* 697 D; vom Mönche Albianus glaubte man, daß er in der Körperschaft der Priester glänze *καθάπερ κόρη ἐν ὀφθαλμῷ* 702 A; Albianus fürchtete die Schäden des Lebens *καθάπερ αἰθερίους ἄνωθεν πίπτοντας σκηπτούς* 700 B; die Juden nennt der Sinaite *ἀναιδεῖς κύνας Ἰουδαίους λυσσῶντας* 1265 C; in ausgeführtem Vergleiche wird der Geist, der mit den Leidenschaften kämpft, dem Steuermanne verglichen, der mit kundigem Auge auf seine Bahn achtet 705 D. Ein weit ausgeführter Vergleich findet sich in der ersten Osterpredigt, wo die Entwicklung des Samenkorns in der Erde und des Sprößlings im Mutterschoße der Auferweckung des toten Leibes durch Gott am Tage der Auferstehung gegenüber gestellt wird (1492 BCD, 1493 A).

Das von Wilhelm Meyer aus Speyer entdeckte Gezetz, daß in der griechischen Prosa vor der letzten Hebung eines Satzes oder eines kleineren Gedankeneinschnittes im Satze mindestens zwei Senkungen stehen [1]), findet auch bei Nilus seine Bestätigung. Wir führen aus seinem rhetorischen Nachlasse diese Beispiele an: *χρωμάτων*

[1] Vgl. Der akzentuierte Satzschluß in der griechischen Prosa vom 4. bis 16. Jahrhundert. Wilhelm Christ gewidmet zum 2. August 1891. Kommissionsverlag der Deuerlichschen Buchhandlung in Göttingen; jetzt auch in Gesamm. Abhandlungen zur Rhythmik II, Berlin 1905, 206.

Digitized by Google

μορφαῖς 697 A, ἀδικῆσαι δυνάμενον 700 C νηπίοις ἁρμόζουσαν 701 C ἀσκουμένων ἀνδρῶν 704 B, ἄλογον οἴδημα 1280 A, ἡμέραν τιμήσωμεν 1489 A, σκιογραφίαν εὑρήσεις 1496 A, ἀναστάσιμον ὄίζαν 1497 D, ἀνεδήσατο στέφανον 1501 A [1]). Wenn neuestens Maas unter Hinweis auf mehrfache Ausführungen in der byzantinischen Zeitschrift an die Forderung erinnert, es müsse bei der Untersuchung des Rhythmus eines Schriftstellers außer auf Meyers Gesetz auch darauf geachtet werden, „ob nicht Intervalle von 3, 5, (6,) 7 Silben gerade so streng gemieden werden wie solche von 0 und 1“ [2]), so scheint hierfür Nilus nicht angesprochen werden zu können. So ist z. B. 1 Intervall nicht gemieden in ἀλαζονείας οἴδημα 1277 D; 3 Intervalle finden sich in ἐπεκήρυξαν ἀξίωμα 701 B, ζωηφόρου συμβιώσεως 1496 A. Für Vorkommen oder Meidung von 5, 6 oder 7 Intervallen fand ich keine Belege.

Zur Veranschaulichung der gesamten Rhetorik des Nilus seien nunmehr einige Stellen aus den Reden angeführt, zunächst aus der Rede auf den Mönch Albianus: „Die Bergwerke, welche die sogenannten kostbaren Steine enthalten, und die Goldadern mögen die Schmuckliebenden durchsuchen und sich prahlerisch an diesen Gegenständen ergötzen, die durch die verschiedenen Strahlen ihrer Farben ein angenehmes Reizmittel für das Auge sind. Das Leben heiliger Männer aber und die Tugenden derer, die sich von der Welt zurückgezogen haben und die mit ihren guten Werken verborgen zu bleiben trachten, mögen die Gottliebenden als Vorbild ihres Wandels erforschen. Denn es wäre doch wahrhaft ungereimt und unvernünftig, auf jene Dinge, die dem Menschen großen Schaden bringen, wie er im Worte nicht leicht kundgetan werden kann, Sorge und Eifer zu verwenden, da ja die diesen Gegenständen als natürlicher Schmuck innewohnende Schönheit den Zügellosen ein Lockmittel sinnlicher Lust wird, ihnen, die durch äußeren Schmuck die Leidenschaften zur Raserei aufstacheln — um die Dinge aber sich nicht zu kümmern, welche die Seele schmücken und die Fehler des Lebens wieder gutmachen können, diesen Dingen gegenüber eine solche Nachlässigkeit und einen solchen Leichtsinn an den Tag zu

[1]) Auch in den übrigen Schriften unseres Autors ist das Gesetz beobachtet, vgl. z. B. de mon. exerc: μηδὲν ἀντιλέγοντας 772 A, παρόντων ἀπόλαυσιν 804 C; Perist. πλαζομένην αὐτήν 933 D; γνωριζόμενοι παῖδες 949 C; de vol. paup. πλησίον καλά 1033 A, προοιμίων ἡ πρόθεσις 1036 A; epistolae: ἐναντίων ἀναίρεσιν 261 A, χρυσορρόας δεδώρηται 296 B, ἑαυτοὺς καταπείξωμεν 344 A.

[2]) Wochenschrift für klassische Philologie 1911, N. 46, Sp. 1254 mit Anm. 1.

Digitized by Google

legen, daß man Erstrebenswertes verachtet, wie man es bei gleichgütigen oder vielmehr verderblichen Sachen tun muß. Denn was haben Steine, Gold und irgend ein anderer zur prahlerischen Verweichlichung geeigneter Gegenstand dem menschlichen Leben genützt? Was haben sie nicht geschadet oder Übles angerichtet in der gesamten Menschheit, indem sie alles Bösen Ursache wurden? Ihretwegen gibt es Habsucht, Raub, Gewalttätigkeit, Diebereien, Mord; ihretwegen Entführung und Verwüstung, auswärtige und Bürgerkriege; die einen erheben sich aus Gier nach Reichtum gegen die anderen und wollen weder etwas tun noch etwas auf sich nehmen, bis ihr Ziel auf irgend eine Weise durch die eigene Hinordnung oder die der Gegner erreicht ist . . . Die Kunde aber von denen, die gut gelebt, und die Kenntnis der von ihnen vollbrachten guten Werke bringt den Wißbegierigen vielen Nutzen; sie ist eine Leuchte im Verborgenen zur Erkenntnis und Übung des bisher unerkannten Nützlichen" [1]).

Würdig entwickelt diese Einleitung die Gedanken, mit denen Nilus zur biographisch-panegyrischen Darstellung seines Helden Albianus überführen will. Sie zeigt aber gleichwohl, daß er mühelos die Formen der Rhetorik zu handhaben weiß.

Wie der Prediger in überwallender Begeisterung spricht, dafür noch einen kurzen Beleg. In dem Fragmente der ersten Predigt auf die Himmelfahrt Christi läßt er sich vernehmen: „Welch ein Gewinn entsprießt aus dem Verluste? Zu Boden gesunken, wurden wir hoch erhoben; verstoßen, wurden wir in den Himmel wieder eingeführt; aus dem Paradies vertrieben, haben wir draußen Heilung gefunden! Räuber, wo ist deine Missetat? Das Kreuz, das du dem Steuermann gezimmert, ist der schiffbrüchigen Natur zum Steuerruder geworden und lenkt uns Sturmgepeitschte zum himmlischen Hafen und bringt uns den alten Zustand wieder . . . O sichere Hoffnung des Menschengeschlechtes, das im Himmel einen verwandten König besitzt, der wiederum mit demselben Fleische allen erscheinen wird" [2]).

In wirksamen Antithesen umschreibt Nilus ein andermal das in zwei anaphorischen Sätzen eingeleitete Thema von der sieghaften Kraft des Glaubens im Martyrium: „Unsere Religion ist königlicher als alle Könige! Denn was die Könige mit den Waffen erreichen, das hat sie öffentlich ohne Waffen vollbracht. Was diese durch Mord verhinderten, das hat sie sterbend erreicht, und in ihrem

[1]) Orat. in Alb. 696 A 697 A B C.

[2]) hom. I de Christi asc. 1497 D 1500 A.

Digitized by Google

Tode hat sie Siegeszeichen gegen die Mörder errichtet. Die Zweige der Kirche wurden abgehauen, und der Baum des Glaubens nahm zu und trieb unverwelkliche Blüten. Denn Sprößlinge schossen empor aus einer Wurzel, die gesagt hatte: ‚Ich habe die Welt überwunden. Ich bin der Weinstock; ihr seid die Reben.' Stephanus wurde abgeschnitten (vom Wurzelstock), und ein anderes Martyrerreis sproßte hervor. Jakobus wurde abgetrennt, und als ein neuer Zweig wuchs Petrus empor. Dieser wurde abgehauen, und die Wurzel trieb einen neuen Sprößling, den Paulus. Es verfiel Paulus der Ernte, und als eine blutfarbige Traube des Martyriums trat Thomas zutage. Und die Wurzel, die allenthalben beschnitten worden, brachte ein volleres Erträgnis als die Schnitter und eine viel dauerhaftere Frucht" [1]).

Von der hohen Bedeutung der Himmelfahrt des Herrn für die Verklärung des menschlichen Leibes durchdrungen, ruft er aus: „Wer wird rühmen die Macht des Herrn? Es herrscht die Natur mit der Gottheit, sie, die ehedem im Paradiese nicht einmal den Laut der göttlichen Stimme ertrug, sondern furchtsam floh und sich verbarg. Welche Güte gegen mich! Er gedenkt nicht mehr der Übertretung, des Vertrages mit der Schlange, er erwägt nicht mehr die Unwissenheit des Geschlechtes und grämt sich nicht mehr über den Fall der Natur, sondern in den Tiefen des Todes selber, in den Abgründen der Gottlosigkeit umfängt der Schöpfer das Geschöpf mit dem unaussprechlichen Reichtum dieser Menschenliebe und zieht sie (die Menschennatur) aus den Tiefen des Hades empor, erhöht sie zugleich mit seiner Gottheit und setzt sie im Schoße des Vaters nieder. Deshalb ruft Paulus aus: ‚Er hat uns mitauferweckt und mitversetzt in die Himmel (Eph 2, 6)'" [2]).

Die Predigten, die in Bruchstücken vor uns liegen, sind wahrscheinlich gehalten, nachdem Nilus Priester geworden war; indes hat er wohl schon lange vorher homiletische Tätigkeit ausgeübt. Denn da er von vollkommeneren Mönchen auf Sinai erzählt, die unter sich und anderen über die verderblichen Fehler der Eitelkeit und des Stolzes Unterweisung gaben [3]), so dürfte unter diese Lehrer auch er selbst gehören, und seine obigen Anspielungen auf seine homiletischen Bemühungen dürften sich auf diese frühere Mönchsunterweisung beziehen.

Die Hl. Schrift bildet die Hauptgrundlage für des Nilus Pre-

[1]) eiusdem hom. II de Christi asc. 1500 B C.
[2]) 1501 C. [3]) narr. III 621 B C.

Digitized by Google

digten. Abgesehen vom großen Sermo zu Lk 22, 36, in dem er sich als tiefgründiger Ausleger der Bibel zu homiletischen Zwecken erweist, geben auch die Fragmente ein beredtes Zeugnis für seine Wertschätzung der Hl. Schrift. An Bibelaussprüche knüpft er gerne seine Beweise und Darlegungen an.

Neben der Hl. Schrift ist es besonders die Natur — uns ein sicherer Beweis für die Echtheit der Fragmente —, die uns in Bildern und Vergleichen begegnet. Besonders interessant sind in dieser Beziehung die zwei Predigtfragmente auf das Osterfest, die besondere, durch ihre Eindringlichkeit fast befremdende Vorliebe für physiologische Erörterungen bekunden.

Wir sehen aus diesen kurzen Bemerkungen, daß Nilus auch als Redner nicht geringe Anlagen besaß, wenn er auch seinem Meister Chrysostomus, soweit das Vorliegende einen Schluß gestattet, nicht nahe kommt.

§ 18. Des Nilus Stellung zur weltlichen Wissenschaft.

Des Nilus Stellung zur weltlichen Wissenschaft scheint schroff ablehnend zu sein. „Nichts, wahrhaftig", sagt er, „ist hohler als die weltliche Wissenschaft, nichts niedriger in der Tiefe dahinschleichend als die weltliche Weisheit, auch wenn sie in ihrer Schamlosigkeit den Flug in die Höhe zu nehmen vorgibt" [1]). Kein Wunder daher, wenn ihm auch die heidnischen Bücher nichts sind als Kehricht, Asche und Schmutz [2]). Wie wir unten sehen werden, verurteilt er besonders die heidnische Philosophie und ihre Vertreter, und mit den Worten des Chrysostomus beleuchtet er dem Sophisten Eulampius gegenüber den Siegeszug des Zeltmachers Paulus mit seiner Wissenschaft der Frömmigkeit über die ganze Erde hin, während der gefeierte Plato nach dreimaligem Besuch in Sizilien nicht einmal den einzigen Herrscher gewann, ja sogar in Gefangenschaft geraten sei [3]). Wenn Nilus gleichwohl mit platonisch-aristotelischer Terminologie und Denkweise und den Anschauungen anderer Philosophen, besonders der Stoiker, sich vertraut zeigt [4]), so tut er dasselbe wie andere christliche Schriftsteller seiner und früherer Zeit, indem er jene gebraucht wie „Münzen, die schon im Kurse ziemlich

---

[1]) 220 A B. [2]) 232 D 233 D. [3]) 268 A.

[4]) Vgl. z. B. de vol. paup. 1017 B, wo die Stelle von den Kindern, die das Trinkgefäß wegwarfen und aus der hohlen Hand tranken, dem Bericht des Diogenes Laertius entlehnt ist. Vgl. Hübner, Diogenis Laertii de vitiis etc. vol. II 26 f.

Digitized by Google

abgeschliffen sind und ihren Prägeort nicht mehr verraten" [1]), oder als Stützen und Ausgangspunkte seiner christlichen Ideen.

Auch gegen die sogenannte schöne Literatur spricht sich Nilus besonders aus. „Ganz ungereimt wäre es, wenn wir, die wir den Berg der hohen Philosophie Christi erstiegen, die wir der Hellenen Blendwerk verschmäht und ihre Prahlerei verachtet haben, wiederum in den dunklen Schlund nichtiger Meinungen und nichtigen Mühens hinabgerissen würden; wenn die in der Weisheit vollendeten wiederum Kinder würden und Gedichte und Jamben, die niemand nötig hat, hochschätzten; nicht der beredte Alexandriner Apollo, der die Jünger des Herrn mit Trank erquickte, nicht der römische Philosoph Klemens, nicht unzählige andere Philosophen und Grammatiker (γραμματισταί), Nachfolger der Apostel, damit sie nicht durch das Metrum und die Anfertigung von Gedichten das Kreuz des Herrn seiner Kraft beraubten . . . und nicht ertappt würden, wie sie gegen das göttliche Gesetz Honig auf den Altar trügen" [2]). Unter „Honig" versteht Nilus die Schönrednerei der Griechen. Ihre Wirkungen sind verderblich; denn wie es im Anschluß an Spr 5, 32 heißt, „sie täuscht durch ihren gewinnenden Umgang den Menschen, fesselt ihn mit den Banden ihrer Lippen, will ihn von der göttlichen Philosophie entfernen und zwingt den elend Gefangenen in Schlingen und in den Abgrund des Hades nieder" [3]). Daher ermahnt Nilus auch den Adressaten dieses Briefes, den Mönch und ehemaligen Grammatiker Alexander, trotz Gewohnheit und Verlangens im Interesse seines Heiles, und um nicht anderen Ursache des Verderbens zu werden, seiner Beschäftigung mit der Dichtung zu entsagen [4]). Viele Häretiker hätten viele Schriften verfaßt, ohne damit Nutzen zu stiften. Feßle ihn wirklich Bewunderung für die Verfasser von Dichtungen, so solle er diese nur gleich dem gottlosen Neuerer Apollinarius zuwenden, der so viel mit Metrik sich abgegeben und gedichtet, jederzeit mit unnützen Worten sich bemüht, sich gebrüstet habe mit nutzlosen Gedichten, der fieberte und gesättigt war mit wässerigen Gedanken; von dem aber das Wort Davids galt: „und seine Zunge hauset auf der Erde" (Ps 72, 9) [5]).

So entschieden indes die angeführten Äußerungen unseres Aszeten klingen, so dürften sie doch kaum in absolutem Sinne zu fassen sein. Nilus verpönt nur eingehende Beschäftigung mit der schönen Literatur von seiten der Mönche, wie sich aus obiger Wen-

[1]) Stiglmayr S. J., Makarius im Lichte der kirchlichen Tradition, Theologie und Glaube III 4. Heft, Paderborn 1911, 271.

[2]) 220 C. [3]) Ebd. D. [4]) Ebd. [5]) 221 B C.

Digitized by Google

dung ergibt („wenn wir, die wir schon fortgeschritten sind, uns der Poesie hingeben"). Das ergibt sich auch aus dem Vorwurfe gegenüber dem ehemaligen Grammatiker und jetzigen Mönch Komasius, der noch nach der Entsagung (*μετὰ τὴν ἀποταγήν*) im Kloster eifrig heidnische Bücher zu seinem Schaden sammelt [1]). Unsere Annahme dürfte auch dadurch erhärtet werden, daß Nilus selbst das Hippokrateswort zitiert „*καὶ ἡμῖν τέχνη μακρά, βραχὺς δὲ ὁ βίος ἡμῶν*" 560A, oder daß er mit dem Satze „*χολὴν δὲ καὶ ὀσφὺν ἄβρωτα τοῖς θεοῖς τις τῶν ἔξωθεν σοφῶν ἀπεφήνατο εἶναι, οὐκ εἰδώς*" de mal. cog. 1205D wahrscheinlich auf ein Wort der mittleren Komödie anspielt oder daß er auf die Rhapsoden verweist, nach deren Erzählung die Hydra ein Haupt nach dem andern erhebt, um mit ihren Bissen zu verletzen [2]).

Freilich benutzt Nilus nur spärlich seine Kenntnis der weltlichen, schönen Literatur und kann, da sein Reich nur Bibel und Natur, mit den Kappadoziern [3]) oder seinem Zeitgenossen Isidor von Pelusium nicht in Vergleich kommen.

Auch die Mythologie verschmäht Nilus nicht ganz, wenn er von panischem Schrecken spricht [4]) und einen ausgelassenen Mann einen Korybanten nennt [5]). Spöttisch spricht er auch von einem *Διὸς πατὴρ Κρόνος* [6]), erinnert durch eine Äußerung an das Danaidenfaß [7]).

In des Nilus Schriften begegnen uns öfter auch nicht uninteressante kulturhistorische Notizen, wie einige Proben zeigen sollen. Nilus verrät genaue Bekanntschaft mit den Tafelfreuden der Vornehmen seiner Zeit, wenn er das Leben der lüsternen Menschen dem der entsagungsvollen Mönche gegenüberstellt. Wir erfahren, daß jene nicht mit dem bloßen Wohlgeschmack der Speisen sich zufrieden geben, sondern daß auch schon durch die Farbe, die gelbe, weiße und gemilderte schwarze der Speisen das Auge vor dem Genusse erquickt werden soll. Zum Ergötzen des Geruches müssen den Speisen die wohlriechendsten Gewürze beigemischt werden; zur Erquickung der Kehle bedarf es der Mischung zwischen Süß und Bitter, Herbem und Salzigem. Saflor (*κνίκοι*), Reis (*ὄρυζαι*), Safran, saftartige Aufgüsse von Nüssen und andere zahlreiche in der Farbe unterschiedene Zugaben würzen in malerischen Mischungen

[1]) 233 A. [2]) de mon. praest. 1077 A B.

[3]) Vgl. über die Stellung der Kirchenväter zur antiken Literatur neuestens Stiglmayr S. J., Kirchenväter und Klassizismus, insbesondere der Kappadozier ebd. 16 ff.

[4]) narr. VI 669 A. [5]) 240 C. [6]) 292 C. [7]) de orat. 1172 B C

Digitized by Google

die Speisen [1]), d. h. die Speisen wurden wohl, wie etwa unsere Torten, mit den verschiedensten Aufgüssen geziert.

Kulturhistorisch interessant ist ferner, was Nilus über die Entstehung des Trinkspruches *ζήσῃς* (Du sollst leben) Kleonikus, dem Gelehrten, der ihn um Aufklärung hierüber befragt, mitteilt: „Manche sagen, es seien nach der Sündflut einige, die den Wein unmäßig genossen, gestorben: dann hätten andere, durch die Erfahrung klug geworden, ihn mit Wasser gemischt und seien am Leben erhalten geblieben. Die aber aus Furcht vor dem Tode noch nicht getrunken hatten, hätten die übrigen, die schon getrunken hatten, gefragt, ob sie noch lebten. Auf die bejahende Antwort hin hätten sie jedem der geretteten Menschen oder dem nächsten zugerufen: „Du sollst leben, Du sollst leben (*ζήσειας*)!" Von jener Zeit her leite sich die heutige Sitte des obigen Zurufes an Trinkende [2]).

Um das gemeinsame Baden der beiden Geschlechter zu verwerfen, zieht Nilus sogar eine autoritative Willensäußerung der Apostel bei. Man scheint sich bei dieser Gepflogenheit auf ein Zugeständnis der Apostel berufen zu haben. Denn an einen gewissen rechtskundigen Nomikus schreibt der Sinaite: „Das Baden der Männer mit Frauen haben die Schüler Christi keineswegs erlaubt, sondern sogar zurückgewiesen, verabscheut und verboten (*ἀπηγορεύκασιν*) als unschicklich und schädlich (*ἀσύμφορον*) für Christen, haben es verworfen und verurteilt [3]).

Kulturhistorische Bedeutung hat auch der Gebrauch von Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten, die sich bei Nilus besonders in den Briefen [4]) und auch in den übrigen Schrif-

[1]) narr. III 616 B C.

[2]) 352 D. [3]) 312 A.

[4]) Als Beispiele seien erwähnt:

Μὴ θελήσωμεν ὀμφακίζοντες ἔτι, καὶ μήποτε πέπειρον τὸν βότρυν κτησάμενον νουθετεῖν 245 C.

Τὰ Ταντάλειστῶν ᾄγονται Κροταλίσταί 272 D.

Τὸ μὲν οὖν ἁμαρτῆσαι ἀνθρώπινον ὑπάρχει· τὸ δὲ ἀπελπίσαι σατανικὸν καὶ πανόλεθρον 288 B.

Πονηρὸς γὰρ ἄνθρωπος ἄλλον πονηρὸν στέργει καὶ ἀσπάζεται 236 D.

Ὁ γὰρ ἐγγὺς ὑπάρχων οὐρανοῦ, ἐγγὺς ἐστι κεραυνοῦ, ἡ δημώδης κέκραγεν παροιμία. 331 D (vgl. lat. Procul a Jove, procul a fulgure).

Ἅπερ τις ἐπιποθεῖ καὶ στέργει ἀνενδότως, ταῦτα καὶ λέγειν ἀναγκάζεται ἀκορίστῳ τῇ γνώμῃ 369 B C.

Ἔστιν ὅτε ἦλος τὸν ἦλον ἐξέκρουσε 429 A.

Μὴ ἀφθέντος πυρὸς, οὐκ ἂν ἐφάνη καπνός 492 D.

Κοίτη γὰρ τοῦ διαβόλου γίγνεται γλῶσσα λοίδορος 532 B.

Digitized by Google

ten [1]) ziemlich häufig finden. Sie sind teils als solche bezeichnet, teils ohne nähere Angaben in andere Gedanken verflochten. An Zahl kommen sie aber denen bei Isidor von Pelusium nicht im entferntesten gleich. Über letztere gedenken wir demnächst anderswo ausführlich zu handeln.

Über die Kleidung der Alten erfahren wir, daß goldener Haarputz und kostbare Steine den Schmuck der Frauen bildeten, eine Spange aber und ein Mantel (*χλαῖνα*) zur Gewandung des Mannes gehören [2]). Das Erdbegräbnis bezeichnet Nilus als das Naturgemäße, als etwas der Sitte Entsprechendes [3]). Und vollends zeigt sich Nilus als genauen Kenner der Volkssitte seiner Tage in einem Briefe an Gaudentius Selariotes, wenn er die ganze Reihe der Festlichkeiten anführt, mit denen der Neujahrstag im Volke begangen wird: die Kerbukolen [4]), die Hippodrome [5]), die Pferdewettrennen [6]) und fluchwürdige Theater [7]) mit sehr verderblichen Umzügen [8]). Das Kampfspiel *παγκράτιον* erscheint in metaphorischer Anwendung auf die Kämpfe der Mönche [9]). Außerdem erwähnt Nilus einmal, daß es siebzig Weltsprachen geben soll [10]). Mit alter Sitte scheint er vertraut, wenn er auf die Tradition (*φασί τινες*) zu sprechen kommt, daß die Athener in uralter Zeit (*πρώην*) darum gebetet hätten, keinen ihrer echten Freunde mit einem Amt bekleidet schauen zu

---

[1]) z. B. *Τοιαύτη γὰρ ἡ ὑπερβάλλουσα λύπη ἀχαρεῖς καὶ λίθων ἀναισθετέρους ποιεῖ* narr. VI 657 A.

αὐτὸν γάρ ἐστι χρωμάτων κριταῖς χρῆσθαι τυφλοῖς, ἢ κωφοῖς τῶν κατὰ μουσικὴν φθόγγων de mon. ex. 804 C.

οὐκ ἔτι τὸν εἰς πηλὸν διαβαίνοντα μὴ μολῦναι τὸ ἴχνος καὶ διάγοντα ἐν λομικῷ καταστήματι, μὴ παθεῖν, ὃ διατίθησι τὸ περιέχον 1085 A.

Wahrscheinlich sind auch einge Völkernamen sprichwörtlich gebraucht worden, um möglichste geographische Ausdehnung zu bezeichnen. Denn wenn Nilus fragt, was es denn nütze, wenn man um des Erwerbes willen die Erde durchwandere, so zu den Britannen (*Βρεττανούς*) und zu den Hesperiern (*Ἑσπερίους*) und zu den Mauren (*Μαύρους*) und nach Osten, nach Theben (*Θήβας*), komme, und wenn man das Land der Inder innehabe (Perist. 880 B.), so will er damit offenbar hyperbolisch *τὴν οἰκουμένην* (sc. *γῆν*) umschreiben.

[2]) de vol. paup. 1005 C.

[3]) Perist. 841 A „. . . *τῆς φύσεως οὐ καθοσιώσαντες τὸ σῶμα, καὶ μὴ κρύψαντες γῇ συνήθως*".

[4]) Hierunter ist die Verkleidung der Männer als Frauen oder als Tiere zu verstehen. Vgl. 505 B Anm. 2 und die Aufzählung der mannigfaltigen Maskeraden in: Bunger, Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche, Göttingen 1911, 15 f.

[5]) Ebd. [6]) 508 A. [7]) Ebd. [8]) Ebd.

[9]) de vol. paup. 997 C.

[10]) 437 A B: *ἑβδομήκοντα γάρ τινές φασιν ἐν κόσμῳ τὰς γλώσσας εὑρίσκεσθαι.*

Digitized by Google

müssen, damit ihnen seine Freundschaft durch die Verpflichtung des Amtes nicht entzogen würde [1]).

Die Vermutung, daß Nilus auch bemerkenswerte Kenntnisse auf medizinischem Gebiete besessen habe, legt eine ob ihres Umfanges nur andeutungsweise zu gebende Stelle in Peristeria nahe. Hier spricht er nämlich dem Menschen als sozialem Wesen die Verpflichtung zu, zur Erfüllung seiner Aufgabe im Ganzen die gegenseitige Tätigkeit der Glieder des Leibes nachzuahmen. Dabei erläutert er die Funktionen der wichtigsten äußeren Glieder des Körpers und besonders der inneren Organe in so anschaulicher, sachgemäßer Weise, daß seine Darstellung vermuten läßt, er habe sich auch während seiner Studienzeit um die wissenschaftliche Erfassung des menschlichen Organismus bemüht [2]). Dieselbe Vermutung legt uns auch ein Brief an einen gewissen Asklepiades nahe, der den Akt der Rechtfertigung der Seele ergründen wollte. Ihm antwortet Nilus, daß er dieses Werk der göttlichen Barmherzigkeit ebensowenig verstehen werde, wie wenn er die Erschaffung des Menschen mit seinen vielen Teilen und Gliedern aus der einen Materie des Staubes erfassen wollte; als diese Teile zählt er auf das Nervensystem (*τῷ νευρώδει* sc. *οἰκονομίᾳ*), den Knochenbau (*ὀστώδει οἰκ.*), den Haarwuchs (*τριχώδει οἰκ.*), den Nägelwuchs (*ὀνυχώδει οἰκ.*), den Fleischbau (*σαρκώδει οἰκ.*), den Markbau (*μυελώδει οἰκ.*) und das Adergewebe (*φλεβώδει οἰκ.*) [3]).

Aus obigen Angaben ersieht man, daß Nilus immerhin beachtenswerte Kenntnisse auch in den weltlichen Wissenschaften besessen haben muß, wenn er auch mit seinen Schätzen nicht so freigebig waltete wie andere seiner Zeitgenossen, etwa wie Gregor von Nazianz oder Isidor von Pelusium.

§ 19. Nilus in seinem Verhältnisse zum hl. Chrysostomus.

Zwischen dem großen Dulder und Patriarchen Johannes Chrysostomus von Konstantinopel und Nilus bestehen tiefgehende Beziehungen, die hier nicht übergangen werden dürfen. Nach Nikephorus Kallistus ist Nilus mit mehreren anderen Schüler des Chrysostomus gewesen. Läßt sich aus seiner Angabe auch nicht entnehmen, ob Nilus wirklich lernend zu den Füßen des großen

[1]) 372 B. [2]) Peristeria 837 D 840 A.

[3]) 572 A B. Vgl. weiter Orat. II in Pascha 1496 C D. Die fünf Sinne zählt Nilus teilweise im Reim auf: *ἡ πρᾶγμα, ἡ ὁμιλία, ἡ βλέμμα, ἡ ἀφὴ, ἡ ὄσφρησις ἡ ἀκοὴ ἢ γεῦσις* 253 D.

Digitized by Google

Mannes gesessen, als er etwa in Antiochien weilte, so darf doch mindestens das eine daraus geschlossen werden, daß er des Goldmundes Schriften studiert und so bei ihm in die Schule gegangen ist. Das bezeugt denn der Sinaite auch ausdrücklich, indem er zwei Verehrern der Schriften des Patriarchen erklärt, dessen Schriften die Antwort auf ihre Fragen entnehmen zu wollen [1]). Neuestens hat, wie wir oben gesehen [2]), Haidacher nachgewiesen, daß in der Tat diese beiden von Nilus selbst als Chrysostomusgut bezeichneten Briefe neben einer weiteren ganz erklecklichen Zahl von Briefen nach Form und Inhalt auf Chrysostomus weisen, ohne daß die Quelle ausdrücklich angegeben wäre [3]).

Hiermit ist der Einfluß der Chrysostomusschriften auf Nilus festgestellt. Es ist mir aber nicht minder unzweifelhaft, daß Nilus mit dem Patriarchen von Konstantinopel auch in persönlichem literarischen Verkehr stand. Auch Kunze hat in neuerer Zeit die wohlbegründete Vermutung ausgesprochen, daß enge Beziehungen zwischen Nilus und Chrysostomus bestanden hätten [4]). Eine andere Stelle bei Nilus macht dies fast zur Gewißheit. In seiner Schrift *περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν* 1232 B C erklärt nämlich der Sinaite, er habe, da manche der Ansicht seien, die Dämonen könnten unsere Herzensgedanken erkennen, da dieses doch nur Gott vermöge, vorgehabt, diese Frage eingehend zu behandeln. Aber er habe einen Wink bekommen, dies nicht zu tun: „*ἐπέσχε δέ με ὁ ἅγιος ἱερεύς*“ [5]). Dieser *ἅγιος ἱερεύς* ist m. E. Chrysostomus, der anderswo mit ähnlichen Prädikaten beehrt wird [6]). Von ihm mochten rühmende Epitheta ohne weiteren Namen verstanden werden.

Dieser persönliche Verkehr zwischen Nilus und Chrysostomus hat sich wohl angebahnt, während Chrysostomus noch in Antiochien weilte. Denn Nilus ging nach der richtigsten Annahme schon um 380 ins Kloster, Chrysostomus kam erst 398 als Patriarch nach Konstantinopel. Es ist möglich, daß Nilus schon, als er noch in seiner Vaterstadt Ancyra weilte, den berühmten Aszeten und Liba-

[1]) 345 B C; 373 B C. [2]) Quellenübersicht 25.

[3]) Chrysostomica 226 ff.

[4]) Markus Eremita 38, Anm. 5. Die Erzählung von einer wunderbaren, dem Chrysostomus widerfahrenen Begebenheit leite er mit den Worten ein: *ἐκπλήξεως οὖν καὶ εὐφροσύνης γέμων, τοῖς γνησίοις τῶν πνευματικῶν φίλων κατ᾽ ἰδίαν διηγήσατο τὸ πρᾶγμα.*

[5]) de mal. cog. 1232 B.

[6]) Vgl.: *θαυμαστὸς ἱερεύς* 345 C, *τοῦ ὁ θεοτιμήτου καὶ θεοφόρου Ἰωάννου* 373 B, *ἄνδρα ἔνθεον* 476 B, *τὸν οὐράνιον ἄνθρωπον* Ebd. B, *τὸν ἅγιον ἄνθρωπον* Ebd. C.

Digitized by Google

niusschüler schon vor seiner Priesterweihe (386) in Antiochien besuchte [1]) und vielleicht doch bei ihm Unterricht genommen hat.

Die nach dem Gesagten fast zur Gewißheit gewordene Vermutung, daß Nilus in irgend einer Form auch den persönlichen Unterricht des großen Patriarchen genossen, macht es erklärlich, daß der Sinaite als Apologet des Dulderbischofs erscheint. Als die Wogen der Verfolgung gegen den freimütigen Patriarchen besonders hoch gingen, waren es der feingebildete, ebenfalls als Chrysostomusschüler bezeichnete Isidor von Pelusium [2]) und unser Sinaite, die sich mit furchtloser Offenheit und Energie des tief Gehaßten annahmen, wie auch wohl die Volksstimme sich für ihn aussprach, indem sie widrige Naturerscheinungen als Gottesstrafe für den Frevel an dem verehrungswürdigen Manne deutete. Denn nur so erklärt es sich, daß der Kaiser Arkadius, da nach der (ersten) Verbannung des Chrysostomus Erdbeben hereingebrochen und feurige Lufterscheinungen die Stadt erschreckt hatten, sich schriftlich an Nilus wandte, damit er um Befreiung von diesen Heimsuchungen bete. Jedoch der Sinaite, weit entfernt, dem kaiserlichen Bittsteller die Gewährung seines Flehens in Aussicht zu stellen, zögert nicht, unter den höchsten Lobsprüchen auf „die Säule der Kirche", „das Licht der Wahrheit", „die Trompete Christi", „den heiligen Bischof Johannes" dem Kaiser unumwunden sein Befremden darüber auszudrücken, daß der Herrscher ihn um sein Gebet angegangen, da er doch selbst in tiefster Seele erschüttert und „vom Feuer der Betrübnis" verzehrt sei ob der gegenwärtig in Konstantinopel durch die Verbannung des Chrysostomus verübten Ungesetzlichkeiten [3]). Und ein andermal hält der furchtlose Mönch unter erneuten Lobeserhebungen des verfolgten Patriarchen dem Kaiser Arkadius vor, daß Chrysostomus das Opfer des Neides der anderen Bischöfe sei [4]) und der fromme und ganz arglose (*ἁπλούστατος*)

[1]) Vielleicht war es die Erinnerung an die Anhörung der Predigten des Chrysostomus in Antiochien, die ihn später den Ratsherrn Hierius beglückwünschen ließ, dem als heißen Bewunderer (*ἐρασὴς θερμός*) die hochbeglückende (*μακαρισθήσῃ πολλά*) Möglichkeit gegeben war, den Predigten „des göttlichen Bischofs Johannes von Konstantinopel" beizuwohnen (*περιτυχεῖν*) 153 A.

[2]) Vgl. u. a. seine kurze, aber treffende Schilderung der Persönlichkeit seines Meisters PG 78, 1348 B.

[3]) 336 A. Den Ausdruck „*τῆς σάλπιγγος τοῦ Χριστοῦ*", den auch Didymus der Blinde von Paulus gebraucht — *ἡ σάλπιγξ τῆς πίστεως* — und den Leipoldt (Didymus der Blinde von Alexandrien: Harnack, Texte und Untersuchungen XIV[3] 45) „besonders geschmacklos" findet, ist vielmehr verursacht durch Ps 18 (19), 5: *εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν*, indem die Wendung das Bild der Trompete wachrief. [4]) 476 B.

Digitized by Google

Kaiser nicht freiwillig die Verbannung über ihn verhängt habe, sondern nur dem Drängen jener Intriganten gewichen sei. Übrigens hätte die Mehrzahl von jenen schon Gottes Strafe empfunden und unter Wehklagen ihr großes Vergehen bekannt [1]). Seine Schwäche gegenüber den Bischöfen wirft er schonungslos auch dem Kaiser selbst vor und schließt seinen Brief mit den Worten: „Da du also die katholische Kirche der tadellosen und unversehrten Lehre beraubt hast, bringe nicht ohne Leid dein Leben hin" (*μὴ ἀναλγήτως διάκεισο*) [2]). Wie mächtig spricht hier die Stimme der Gerechtigkeit und Furchtlosigkeit auch den Großen der Erde gegenüber!

Ein drittes Moment, das die Gestalt des Sinaiten noch enger mit dem großen Patriarchen von Konstantinopel verbindet, als es die beiden Tatsachen der literarischen und persönlichen Beziehungen tun, ist die Kongenialität beider Persönlichkeiten in Form und Stoff ihrer schriftstellerischen Tätigkeit. Wir müssen uns im Hinblick auf unsere Gesamtaufgabe allerdings damit bescheiden, nur einige markante Züge herauszuheben.

Was die sprachliche Einkleidung der Ideen betrifft, so ist es, obwohl Chrysostomus den rhetorischen Einflüssen seiner Zeit sich keineswegs entzog, die reiche Verwertung der Hl. Schrift und die in einer unabsehbaren Fülle von glänzenden Bildern und Vergleichen sich abspiegelnde tiefe Naturauffassung, die die Hauptmerkmale seines Stiles bilden. Dasselbe ist bei Nilus der Fall. Auch bei ihm ist die rhetorische Geschmacksrichtung seiner Zeit unverkennbar, und doch sind Hl. Schrift und Natur die Elemente, die seinem Stile das charakteristische Gepräge aufdrücken.

Was den Inhalt der Schriften anlangt, so ist des Chrysostomus Theologie vorwiegend praktisch gerichtet. Fragen der Ethik und Aszese, zum guten Teile der monastischen, beschäftigen ihn vor allem. Dieselben Probleme reizen auch einen Nilus Sinaita. Auch er schreibt in den meisten seiner Briefe wie in seinen größeren und kleineren Abhandlungen mit Vorliebe über Gegenstände der allgemeinen und besonderen Ethik und Aszese. Verherrlicht z. B. der Goldmund in einer Homilie Pflicht und Segen des Almosenspendens, so belehrt hierüber der Sinaite ex professo an einer Stelle seiner Abhandlung *πρὸς Ἀγάθιον μονάζοντα* 964 B ff. Hat der Patriarch von Konstantinopel das Mönchtum gepriesen und verteidigt in seiner Schrift *πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσιν*, so tut Nilus ein gleiches in den Traktaten *λόγος ἀσκητι-*

[1]) 476 B. [2]) 521 C D.

Digitized by Google

κός 720 A ff., *περὶ ἀκτημοσύνης* 958 ff., *ὅτι διαφέρουσιν κτλ.* 1061 A ff. Schildert Chrysostomus in seiner Schrift *πρὸς Σταγείριον ἀσκητὴν δαιμονοῦντα* das Walten der göttlichen Vorsehung, das auch die Bitterkeiten des Lebens lenkt und zu gutem Ende führt, so stimmt Nilus das hohe Lied von der Vorsehung in seinen *Διηγήματα* 604 D ff. an.

In seiner homiletischen Schrifterklärung hat Chrysostomus auch die Psalmen sich zum Vorwurfe genommen; dieselbe Aufgabe erkor sich Nilus, wenn wir auch den Verlust seines Psalmenkommentars zu beklagen haben. Gleichwohl möchte ich unmittelbare, weitgehende Einflüsse des Chrysostomus auf Nilus und seine Gedankenwelt im einzelnen nicht behaupten, ohne sie auf eine ins Kleinste gehende sprachlich-stilistische Untersuchung zu gründen. Namentlich gilt dies für die monastischen Schriften. Denn es scheint mir kein Zufall, wenn unter den von Haidacher nachgewiesenen 45 Entlehnungen aus Chrysostomus nur fünf für Briefe an Mönche verwertet sind [1]).

[1]) Vgl. Haidacher, Chrysostomus-Fragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus in „Chrysostomica" I 232 ff. (I 222; III 12, 60, 159; IV 7). Im Hinblick auf die in einigen Zügen angedeutete Kongenialität zwischen Nilus und Chrysostomus dürfte sich auch die Frage erledigen, ob Nilus zugunsten des Isidor von Pelusium fürder, wie noch jüngst, als „der zweitgrößte Schüler des Chrysostomus" zu bezeichnen ist (Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon, Freiburg i. Br., 1909, 81). Ich glaube, daß Nilus als der erste Schüler des großen Patriarchen anzusehen ist. Dieses Prädikat gebührt dem Schüler, der seinem Meister am kongenialsten erscheint. Nachdem ich wiederholt des Nilus Schriften wie die Briefe Isidors gelesen, gestattet mir meine Überzeugung nur, Nilus diese Kongenialität zuzuerkennen. Nilus ist ein Chrysostomus im Kleinen. Isidors Größe besteht, auch wenn sie nicht an der des Chrysostomus gemessen wird.

Digitized by Google

Zweiter Teil.

Lehre des hl. Nilus des Sinaiten vom Mönchtum.

I. Die Auffassung des Nilus von den historischen und religiösen Grundlagen des Mönchtums.

§ 20. Name und Begriff des Mönchtums. Stiftung und erste Blüte. Verhältnis zur heidnischen und jüdischen Ethik [1].

Das Mönchtum im allgemeinen wird von Nilus schlechthin ‚*φιλοσοφία*' genannt [2]. Öfters begegnet das Wort, wie bei anderen Aszetikern [3], mit einem Zusatze: so nennt er die mönchische Aszese „*φιλοσοφίαν πνευματικήν*“ [4], spricht von „*τὰ τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας δόγματα*“ [5], bezeichnet ferner die Mönchswerke als „*ἐμφιλοσόφους πράξεις*“ [6]. Zu des Nilus Zeiten stand das Mönchtum bereits in voller Blüte. Es ist darum bei der Mannigfaltigkeit seiner Schriften nicht befremdend, wenn für fast alle in Betracht kommenden Verhältnisse sich feststehende Bezeichnungen finden. So begegnen zunächst Namen für das monachale Leben überhaupt, sei es das eremitische sei es das zönobitische. Wir lesen etwa: *ὁ μονήρης βίος* 240 C, vgl. 729 B, 748 C, 1020 A; *τὸν μοναδικὸν βίον* 724 A,

[1]) Wir waren im folgenden darauf bedacht, im allgemeinen nur Texte zu verarbeiten oder zu zitieren, welche direkt auf das Mönchtum Bezug nehmen. Doch wurden, wo die nähere Erläuterung oder Vervollständigung des Gedankens es erforderte, auch Äußerungen in nicht für Mönche bestimmten Traktaten und Briefen verwertet, da ja hier Gesagtes von den Idealen des Mönchtums meist nur in höherem Grade gilt.

[2]) de mon. ex. 732 C. tract. ad Eul. 1100 A. Ebenso 529 B im Brief an Priskus, offenbar einen Mönch. Übrigens gebraucht er den Namen auch vom Christentum allein 332 C „*ὁ ἔρως τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας*“. Auch die weltliche Wissenschaft wird mit *φιλοσοφία* bezeichnet.

[3]) Vgl. eine lehrreiche Zusammenstellung dieser Bezeichnungen bei Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte I[4] 454 A. 6.

[4]) 421 C. [5]) 440 C. [6]) 240 B.

Digitized by Google

τὸ μοναχικὸν πρᾶγμα 257 A, *τοῦ μοναστικοῦ βίον* 729 A, *τὸν μοναστικὸν καὶ ἀνακεχωρημένον ἐπανῃρημένοι βίου* 1076 A, *ἀνακεχωρημένον βίον* allein 1081 B, *τὸν μοναχικὸν μετερχόμενοι βίον* 613 C, *ἡ ἐρημία* 592 C, 745 D, 596 B, *ἀναχώρησις* 257 A, *τὸν ἐρημικὸν βίον* 589 A. Dann treffen wir Bezeichnungen für den Ort monastischer Lebensführung. So lesen wir: *οἰκοῦσι τὴν ἔρημον* 620 A, *μοναστήριον* und *μάνδρα* 228 D, *κοινόβιον* tract. ad Eul. 1136 A, *ἀσκητήριον* 421 C, *τὸ κέλλιον* 256 A. Endlich finden wir Benennungen einzelner Persönlichkeiten oder einer Gesamtheit, z. B. *ἀσκητής* (*ταῖς ἀσκηταῖς*) 320 A, 441 A, *οἱ μονάζοντες* 433 C, *οἰκονόμος* 433 D, *κοινοβιώτης* 193 B, *ἀρχιμανδρίτης* 441 A, *πατήρ* tract. ad Eul. 1129 BD *ἀδελφότης* 217 A [1]).

Das Wesen des Mönchtums faßt Nilus kurz und bündig in die Worte: „Die Philosophie besteht in einem tugendhaften Leben, verbunden mit wahrer Einsicht in das Seiende“ [2]). Wie eine Erläuterung dieser Definition erscheint uns eine Stelle im Traktat an Eulogius, wo es heißt: „Groß ist der Mann, der mit dem praktischen Tugendleben die Beschauung verbindet (*ὁ τῇ πρακτικῇ τὴν γνωστικὴν συζεύξας*), so daß der Garten der Seele aus diesen beiden Quellen bewässert werde und so wahre Tugend hervorbringe. Die Beschauung nämlich gibt dem Geiste Flügel durch die Betrachtung der besseren Dinge; das Tugendstreben aber ertötet die irdischen Glieder, Unzucht, Unreinheit, Leidenschaft, Bosheit, schlimme Begierlichkeit. Die nun durch diesen doppelten Besitz geistig gerüstet sind, die besiegen leicht die Ränke der Dämonen“ [3]). Mit *πρακτική* und *γνωστική* bezeichnet der Sinaite die beiden wesentlichen Fak-

[1]) Daß viele solcher Bezeichnungen der philosophischen Sprache entstammen, hat neuestens wieder Holl nachdrücklich bemerkt: Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum XV. Jahrgang (Leipzig 1912 XXIX. und XXX. Bd. 6, 414, A. 12). Vgl. die reiche Zusammenstellung gleicher und anderer Namen bei Bornemann, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis, Göttingen 1885, 9.

[2]) *Φιλοσοφία γάρ ἐστιν ἤθων κατόρθωσις μετὰ δόξης τῆς περὶ τοῦ ὄντος γνώσεως ἀληθοῦς.* De mon. ex. 721 B.

[3]) tract. ad. Eul. 1112 D 1113 A. Fast wie sprichwörtliche Fixierung des Gedankens der Zusammengehörigkeit von *πρακτική* und *γνωστική* klingt es, wenn in einem Urteil über bewährte Mönche ihre Substantive erscheinen: *καὶ ὧν θαυμαστὴ μᾶλλον ἡ πρᾶξις, καὶ γνῶσις γειτνιᾷ.* tract. ad Eul. 1137 B. Zu des Nilus Bestimmung der Funktionen der *πρακτική* vgl. die im Wesen identische, aber kürzer gefaßte des Evagrius Pontikus bei Rothenhäusler O. S. B., Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti in den Beiträgen zur Geschichte des Mönchtums (1912), Heft 3, 44 A. 6.

Digitized by Google

toren des monastischen Lebens. Der Bezeichnung *ἡ πρακτική*, die, wie sich aus obiger Stelle ergibt, ein Leben anzeigt, „daß sich äußeren aszetischen Werken und Übungen als Hilfsmitteln zur inneren sittlichen Heiligung“ [1]) widmet, dürfte in der Begriffsbestimmung des Mönchtums das Glied *ἤθων κατόρθωσις* entsprechen, während *ἡ γνωστική*, oder *θεωρητική*, wie sie bei Kassian heißt [2]), die Lebensweise bezeichnet, „die von äußeren Werken und Übungen sich der Erforschung und Betrachtung der heiligen Wahrheiten zuwendet [3])“ und in des Nilus Begriffsbestimmung durch *μετὰ δόξης τῆς περὶ τοῦ ὄντος γνώσεως ἀληθοῦς* angedeutet erscheint.

Der Stifter des Mönchtums ist nach Nilus Christus selbst. Er rühmt ihn als den, „der allein durch Wort und Tat die wahre Philosophie gelehrt hat“ [4]). Er zuerst hat ihren Weg gebahnt durch sein Leben in Bekundung eines reinen Wandels, Unterwerfung der Leidenschaften des Körpers unter die Herrschaft der Seele und durch Geringschätzung sogar der Seele, da er sein Leben in den Tod gab, als es das Heil der Menschen erheischte [5]). Dadurch gab er jenem, der in richtiger Weise die von oben stammende Philosophie sich erwählt (*τὸν φιλοσοφεῖν ὀρθῶς ἄνωθεν προαιρούμενον*), eine dreifache Lehre: Er muß alle Annehmlichkeiten des Lebens verleugnen, sich abmühen und unter Hintansetzung des Leibes die Oberherrschaft über die Leidenschaften betätigen, er darf das Leben nicht für kostbar halten, sondern muß sogar bereit sein, es zu opfern, wenn es den Erweis der Tugend gilt [6]). Die Nachahmer Christi, also die ersten Mönche nach ihm, waren seine Apostel. Sogleich nach ihrer Berufung gingen sie daran, das Ideal ihres Meisters in ihrem eigenen Leben zu verwirklichen. Sie verließen ihre Heimat, ihre Verwandtschaft, verzichteten auf ihr Vermögen, unterzogen sich einem harten und anstrengenden Leben, wurden von allen möglichen Drangsalen heimgesucht, von Verleumdung und Haß und materieller Not, und setzten der Nachfolge ihres Meisters die Krone auf, indem sie auch gleich ihm einem gewaltsamen Tode sich unterwarfen [7]). „So haben auch sie durch ihr Leben ein Vorbild des besten Wandels hinterlassen“ [8]).

---

[1]) Rothenhäusler, Aufnahmeordnung 44.

[2]) Ebd. [3]) Ebd.

[4]) de mon. ex. 720 A. [5]) Ebd. 721 C. [6]) Ebd.

[7]) de mon. ex. 721 C D; vgl. Ebd. 720 A.

[8]) Ebd. Insofern die Apostel und Johannes der Täufer in ihrem Wandel Nachahmer des Herrn waren, kann Nilus anderswo das mönchische Leben direkt auf sie zurückführen. Vgl. de vol. paup. 996 C D „*ἐξ ὧν ὁ μοναδικὸς ἤρξατο βίος*“.

Digitized by Google

Den Lebenswandel der Apostel nachzuahmen wären nun nach Nilus alle Christen berufen gewesen [1]): somit auch alle zum Mönchtum, ein Gedanke, den später auch ein Makarius der Ägypter ausspricht [2]). Indes setzte sich dieser Berufung Nichtwollen oder Ohnmacht der Berufenen entgegen [3]). Nur wenige erfaßten das ihnen entgegenleuchtende Vorbild voll und ganz und wurden so, wie wir sagen dürfen, die erste nachapostolische Mönchsgemeinde. Von ihr — offenbar der Christengemeinde in Jerusalem — entwirft dann der Sinaite ein Bild voll Glut und Wärme, in dem das spätere Mönchtum mit seinen wesentlichen Idealen sich abspiegelt. Diese ersten Nachfolger der Apostel vermochten es, dem Getöse der Welt, der Unruhe der Städte zu entfliehen und, indem sie das Einsiedlerleben erkoren (*τὸν μοναδικὸν ἀσπάσασθαι βίον*), ihr Leben zu einem Abbild apostolischer Tugend zu machen [4]). Ferner wählten sie Armut statt des Besitzes, um jede Zerstreuung zu bannen, anstatt leckerer Speisen die nächstbeste Nahrung zur Stillung der Körperbedürfnisse, und um dem Ansturm der Leidenschaften zu begegnen, statt weichlicher, von Üppigkeit ersonnener Gewandung schlichte und kunstlose, den Erfordernissen des Körpers genügende Kleidung [5]). Bei diesem Verzicht beseelte sie der Gedanke, es sei unphilosophisch (*ἀφιλόσοφον εἶναι*), wenn der nach himmlischen Dingen Trachtende seine Sorge auf Dinge werfe, die auch den Tieren ohne ihr Zutun zuteil werden [6]). Erhaben über die menschlichen Leidenschaften, kannten sie die Welt nicht, daher gab es auch bei ihnen nicht Übervorteilung und Übervorteilte, nicht Richter und Angeklagte [7]). Als Grund dieser Erscheinung nennt der Sinaite das unbestechliche Gewissen in eines jeden Brust [8]). Daher kam es auch, daß Hunger und Überfluß sie nicht nebeneinander fanden; der Reichtum wurde das Korrektiv der Armut, daher auch jede Ungleichheit im Besitze aufhörte. Es herrschte völlige Gleichheit und gleiche Verteilung (*ἰσονομία*) des Besitzes, nur insofern zeigte sich Ungleichheit, als damals einer den anderen an Demut zu übertreffen suchte, so wie heutzutage der eine dem andern vorgezogen zu werden strebt. Auch

---

[1]) de mon. ex. 721 D „*Ἀλλ' ἐπειδὴ γράφειν ἀπὸ τῆς αὐτῆς εἰκόνος πάντες Χριστιανοὶ τὸν ἑαυτῶν βίον ὀφείλοντες . . .*“

[2]) Stiglmayr S. J., Das Mönchtum in den Homilien des Makarius von Ägypten, in der Theologisch-praktischen Monatsschrift 22. Bd. 6. Heft, Passau 1912, 267.

[3]) de mon. ex. 721 D „*ἢ οὐκ ἠβουλήθησαν ἢ ἠτόνησαν πρὸς τὴν μίμησιν.*“

[4]) de mon. ex. 721 D 724 A.

[5]) Ebd. 724 A. [6]) Ebd. [7]) Ebd. B. [8]) de mon. ex. 724 B.

Digitized by Google

alle Leidenschaften waren verbannt, wie Neid, Haß, Eitelkeit und jeglicher Zwiespalt. Gegen die Gewalt der Leidenschaften waren sie tot, und nicht einmal im Traume hatten sie Vorstellungen davon, weil sie rühmlicherweise alle Erinnerung daran abgestreift und durch tägliche Übung und Ausdauer einen Habitus darin erworben hatten (*εἰς τοιαύτην ἕξιν ἀναβεβηκότες*). Betrachten wir diese Ausführungen des Sinaiten näher, so sehen wir, daß im Bilde Christi, der Apostel und der ersten Christengemeinde alle die Züge erscheinen, die das Leben der späteren Mönche erfüllen und auszeichnen. Damit hat er seine Unterweisungen auf den festen Grund göttlicher Stiftung gestellt. Ein Seitenblick auf außerchristliche ethische Bestrebungen läßt die Überlegenheit der christlichen Institution erkennen.

Um den inneren Gegensatz zwischen christlicher und vorchristlicher Aszese in die Augen fallen zu lassen, wirft Nilus gleich am Anfang seiner Abhandlung de mon. ex. Streiflichter auf die heidnische und jüdische Ethik. Unter den Vertretern der heidnischen Ethik unterscheidet er sichtlich drei Klassen. Zur ersten gehören jene Philosophen, die zwar den Schein eines entsagungsvollen Philosophenwandels erwecken, in der Tat aber im Dienste der Lüste des Leibes stehen. Sie erscheinen wie Schauspieler auf der Bühne, die sich mit fremder Maske schmücken und den leeren Namen eines Philosophen borgen [1]). In Mantel und Bart und mit dem Stabe einherschreitend [2]), wollten sie den Eindruck des Philosophen erwecken, sind aber ganz und gar den Lüsten des Körpers und allen seinen Leidenschaften ergeben; es fehlt ihnen die Kenntnis des wichtigsten Erfordernisses für einen wahren Jünger der Philosophie, die innere Freiheit von jeder Leidenschaft. Denn „der Philosoph muß vor allem frei sein und die Knechtschaft der Leidenschaften mehr fliehen, als wenn er Sklaven gegenüber den Dienst eines erkauften oder im Hause geborenen Sklaven tun müßte" (*οἰκοτρίβων οἰκότριβα* [3]). Denn der Menschendienst führt nicht notwendig zu einer Schädigung dessen, der gut lebt, während der Dienst der Leidenschaften Schmach und Spott bringt [4]). Der zweiten Klasse

[1]) de mon. ex. 720 A.

[2]) Ebd. Die Wendung „*ἐν τῷ τρίβωνι καὶ ὑπήνῃ καὶ τῇ βακτηρίᾳ*" scheint die sprichwörtliche Kennzeichnung der äußeren Erscheinung eines Philosophen gewesen zu sein. Wie aus Lucian sich ergibt, war seinerzeit ein langer Bart eines der Merkmale des Philosophen. Vgl. Rein, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Lucian, Tübingen 1894, 35.

[3]) de mon. ex. 720 B. [4]) Ebd.

Digitized by Google

der heidnischen Philosophie gehören die an, die zwar mit ernsten Studien sich abgeben, aber gleichwohl sie nicht in die Tat überführen (*τῆς πράξεως ἠμεληκότες*) und wie die vorigen dem Leibe dienen. Sie befassen sich mit dem Studium der Logik, Astronomie, ja sogar dem schwierigen und gefährlichen der Theologie und brüsten sich damit; aber sie haben dabei ehrloser gelebt als Schweine, die sich im Kote wälzen [1]). Die dritte, kleinste (*τινές*) Klasse der heidnischen Philosophen ist die jener Männer, die wirklich ihre innere Gesinnung auch in die Tat umsetzen (*ἐγένοντο πραακτικοί*), aber sich um den Lohn ihrer Mühen bringen, weil sie nur in Prahlerei und Ruhmliebe ihre Befriedigung finden, oder weil sie zwar beständigem Schweigen ergeben sind, von Gras sich nähren, mit rauhen Lumpen ihren Körper decken oder in einem Fasse ihre Wohnung haben, aber an die Vergeltung nach dem Tode nicht glauben [2]), so daß sie des unvergänglichen Preises ihrer Kampfesmühen verlustig gehen. Indem der Sinaite die heidnische Philosophie also kennzeichnet, schwebten ihm wohl vor allem ihre Vertreter im Pythagoräismus, Platonismus, Stoizismus und Kynismus vor. Ein anderes Bild bietet das Judentum.

Hier huldigten die Essäer einer philosophischen Lebensweise. Sie waren Nachkommen Jonadabs, wohnten beständig in Zelten, enthielten sich des Weines und der besseren Speisen und schränkten sich ganz auf die nötigen Bedürfnisse des Leibes ein. Sie zeichneten sich aus durch Streben nach einem sittlichen Habitus (*ἐπιμελοῦνται τῆς ἠθικῆς ἕξεως*) und widmeten sich geistiger Beschauung (*θεωρίᾳ*), woher sie auch Essäer hießen [3]), da sie der Name als Gelehrte bezeichnet [4]). Ihr ganzes sittliches Tun ist auf das Ziel der Philosophie gerichtet (*πάντοθεν κατωρθωμένος ὁ τῆς φιλοσοφίας σκοπός*), und zwischen ihren Taten und ihrem Bekenntnis besteht nirgends ein Widerstreit [5]). Gleichwohl ist auch ihr Kampfesmühen vergeblich, ohne Lohn; denn sie haben ihren Agonotheten Christus getötet [6]), haben den Spender der Kampfpreise verleugnet und sind des wahren Lebens und deshalb der wahren Philosophie verlustig gegangen [7]), die ja, wie schon oben betont, in der Gotteserkenntnis und seinem Tun besteht, das von dieser Gotteserkenntnis gelenkt wird [8]).

---

[1]) Ebd. C. [2]) Ebd. 720 C 721 A. [3]) de mon. ex. 721 A.
[4]) Ebd. B. [5]) Ebd. [6]) Ebd.
[7]) Ebd. [8]) de mon. ex. 721 B.

Digitized by Google

§ 21. Des Nilus Lehren von den Voraussetzungen der monastischen Vollkommenheit.

1. Einsamkeit. (Anachorese und Weltfrömmigkeit). Als eine der unentbehrlichsten Voraussetzungen, um das Mönchsideal zu verwirklichen, preist Nilus die Einsamkeit [1]). Wie für Basilius, so ist sie auch für ihn nicht sowohl ein Mittel, als eine Bedingung [2]) zu gedeihlicher und verdienstlicher Verwirklichung aller dem Mönche obliegenden Aufgaben. Die Einsamkeit muß der Mönch suchen, um den Gefahren zu entrinnen, die der Verkehr in der Welt mit sich bringt. Hierin sind die Heiligen des Alten Bundes lebendige Vorbilder gewesen. Flohen sie doch die Städte und den Verkehr mit dem Volke und suchten Einöden und Wüsteneien auf, weil sie den Umgang mit Bösen für schädlicher als eine Krankheit hielten und hier den Hindernissen des Heiles entrückt zu sein glaubten [3]). Nilus erhärtet das Gesagte durch einzelne Beispiele. Er weist hin auf Elias, der die Einsamkeit des Berges Karmel sich erkor und dort von den Baumfrüchten lebte, auf Elisäus, der von seinem Meister gelehrt ward, in der Einsamkeit zu wandeln, auf Johannes, der in der Wüste am Jordan wohnte [4]). Diese Heiligen weilten lieber bei den wilden Tieren und besorgten von ihnen weniger Schaden als von den Menschen, die sie für ihre Widersacher ansahen; jene erschienen ihnen als Freunde, da sie weder Laster lehrten noch von Betätigung und Wertschätzung der Tugend abhielten [5]). Ein Beweis sind die Löwen Daniels (Dan 14, 23 ff.), die, während die Menschen ihn verdammten, für seine Tugend Zeugnis ablegten. Daher fordert unser Schriftsteller auf, jenen erprobten Männern nachzufolgen und den vom Schöpfer in die Einöde entlassenen Waldesel nachzuahmen, der nicht auf die Stimme des Treibers hörte und den großen Lärm der Welt verachtete (Job 39, 5—7) [6]). Denn Einsamkeit und Örtlichkeiten, an denen Verwirrung und Laster sich nicht finden, sind wie Weideplätze, die sich zur Betrachtung göttlicher Dinge eignen [7]).

Die Einsamkeit ist nach Nilus auch anzustreben, wegen des guten Beispiels, das der Anachoret zu geben vermag. „Laßt

---

[1]) Er nennt sie *μόνωσις* 421 C und gebraucht Wendungen wie *τὴν μόνωσιν ἐπιλέγεσθαι* Ebd., *τὴν μόνωσιν ἀσπαζόμενοι* 540 C.

[2]) Kranich, Die Aszetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Großen, Paderborn 1896, 75 f.

[3]) de mon. ex. 792 D. [4]) de mon. ex. 792 D 793 A.

[5]) Ebd. C. [6]) Ebd. D. [7]) Ebd.

Digitized by Google

uns den Verkehr in den Städten fliehen, damit Städter und Dörfler zu uns her eilen; laßt uns die Einsamkeit erstreben, damit, wenn überhaupt sie daran Gefallen finden, wir die an uns ziehen, die uns fliehen“ [1]). Es wird auch in der Tat mit Anerkennung von einigen berichtet, daß sie die Städte verlassen und in Felsen gewohnt haben und wie sinnende Tauben geworden sind (Is 59, 11). Als Beispiel weist Nilus wieder auf Johannes den Täufer hin, zu dem alle Städtebewohner hinaus kamen. Hier fühlten sie in ihren seidenen Gewändern zur Betrachtung seines härenen Gewandes sich angetrieben und erkoren statt ihrer goldenen Häuser und ihrer edelsteingeschmückten Lager die Unbequemlichkeiten des Weilens unter freiem Himmel (*ὕπαιθρον ταλαιπωρίαν*), und alles schien ihnen erträglich, wenn es auch ungewohnt war. Die Sehnsucht nach der Tugend dieses Mannes ließ sie des Beschwerlichen vergessen, und die Anstrengung bei der Abhärtung wurde aufgehoben durch die staunende Betrachtung [2]).

Soviel ist die Tugend kostbarer als Reichtum, und ein ruhiges Leben glänzender als vieler Besitz; viele der zu Johannes Zeit Reichen und Ruhmesstolzen sind dem Schweigen und der Vergessenheit anheimgegeben, aber das Wunder des Unberühmten wird bis jetzt besungen und das Andenken des Wüstenbewohners eifrig gepflegt [3]). Denn der Tugend ist es eigen, daß sie besungen wird und daß sie die Kunde ihrer guten Werke in die Welt aussendet [4]).

In einer eigenen Abhandlung (de monachorum praestantia) stellt Nilus den Vorzug des Anachoretentums vor dem frommen Stadtleben ins Licht. Diese Darlegungen ergänzen teilweise seine obigen Äußerungen. In seiner Apologie versäumt er nicht, unberufenen Kritikern seine Mißbilligung kundzutun. Sie kommen ihm vor wie Laien in irgend einer Kunst, die gleichwohl ihr Urteil über ein Kunstwerk abgeben. Dieses Urteil ist natürlich unrichtig, weil die Sicherheit fehlt, welche die eigene Erfahrung in einer Kunst verleiht [5]).

Überblicken wir die Ausführungen unseres Schriftstellers, so ist der erste Grund, warum ihm das Anachoretentum vorzüglicher zu sein scheint, der, daß es mehr Sicherheit vor Versuchungen bietet. Im Stadtleben „reizt der Anblick eines Weibes, Reichtum, Macht und Ruhm treiben zum Ehrgeiz, anderes entfacht den Zorn; wieder anderes entflammt die Begierde, dies erregt Zerstreuung, jenes Niedergeschlagenheit, dies Scham und Verwirrung,

[1]) de mon. ex. 745 D. [2]) Ebd. 748 A. [3]) de mon. ex. 748 A B.
[4]) Ebd. [5]) de mon. praest. 1061 A.

Digitized by Google

jenes bewirkt Freude und Behagen" [1]). Durch die Dinge, die der Aszet täglich in der Stadt hört und sieht, werden die Leidenschaften allmählich zu mächtigen Flammen entfacht, die beständige Beschäftigung mit ihnen wird allmählich zum Habitus (*πρὸς ἕξιν*), der eine Änderung schwer und sogar unmöglich macht. Denn die Gewohnheit ist stark wie eine Fessel und gestattet keine Rückkehr; sie gibt zwar der inneren Anstrengung etwas nach, aber sie zieht alsbald wieder den, der zu entweichen sucht, zu sich heran.

Der von den weltlichen Dingen Getrennte aber hat die Sinne von den sinnlichen Dingen abgewendet und lebt ruhig für sich; hat er noch leidenschaftliche Erinnerungen, so tilgt er sie rasch aus, da die Zeit alles veralten läßt und allmählich der Vergessenheit anheimgibt. Wenn der Geist des Anachoreten keine Bilder aufgenommen hat, die einen schweren Kampf verursachen, so braucht er nur mit natürlichen Eindrücken (*φυσικὰς ὑπομνήσεις*) etwas zu ringen, die an sich unbedeutend, leicht zu bekämpfen und zu lenken sind, indem der Verstand sie leicht ablenkt, wenn der Feind durch kein äußeres Lockmittel ködern kann [2]).

Der zweite Grund, warum Nilus das Anachoretentum dem Leben der Mönche in der Stadt vorziehen möchte, liegt darin, daß die Einsamkeit den guten Werken der Mönche den Gotteslohn sichert. Das Wort des Propheten (Is 3, 12): „Die euch selig preisen, betrügen euch", gilt von denen, die ihre guten Werke vor den Augen anderer verrichten. Die in den Städten der Aszese Obliegenden sind von den alten Namengebern (*οἱ τῶν παλαιῶν θετικοὶ τῶν ὀνομάτων*) ganz treffend „Tauben" (*περιστεράς*), dagegen die in Wüsten und unzugänglichen Orten lebenden Mönche „Turteltauben" (*τρυγόνας*) genannt worden. Denn die ersten betätigen ihre Tugend vor Zuschauern und hängen ihr dadurch freiwillig oder unfreiwillig eine Makel an, indem sie den Menschen zu gefallen streben oder weil sie sich durch die Lobsprüche der Menge täuschen lassen. Sie beeinträchtigen ihre Tugend auch dann, wenn sie nach Lobpreis und Ruhm deswegen streben, um denen, die sie sehen, irgendwie nützlich sein zu können. Dies sei zwar kein Trachten, den Menschen zu gefallen, (*ἀνθρωπαρέσκεια*), aber es schmälere die Tugend immerhin, da sie den Lohn für die Mühe verhältnismäßig (*κατὰ τὴν ἀναλογίαν*) mindere, wie in der Tat die Taube ihre Jungen ausbrütet und sie dann den Menschen zur Schlachtung überläßt. Die hingegen, die all ihr Tun ganz und gar Gott anheim-

[1]) de mon. praest. 1084 A B C. [2]) Ebd.

Digitized by Google

geben, erfahren in nichts eine Schädigung, wie die Turteltauben, die ihre Jungen aus dem Neste in die Lüfte fliegen lassen [1]).

Eine solche nur auf Gottes Wohlgefallen im Verborgenen gerichtete Tat hat Leben und Bestand und ist für den, der sie vollbracht, ein unvergänglicher Besitz: dagegen ist das Werk, das wegen Wohlgefallens der Menschen geschieht, wie ein Kleid, das die Motte der Eitelkeit erzeugt und von ihr zerfressen (*διαφθειρόμενον*) wird [2]).

Überblicken wir noch einmal die Beweggründe, warum nach dem Gesagten die Einsamkeit vorzuziehen ist, so sind es diese: sie bewahrt vor der Welt und ihren Gefahren, gewinnt durch das Beispiel Nachahmer und Freunde des monastischen Lebens und sichert möglichst den Lohn für gute Werke.

Es erübrigt noch die Frage: wie wertet Nilus die Anachorese im Vergleich zur zönobitischen Lebensweise? Unser Schriftsteller hat zwar nirgends ex professo über das Zönobitentum geschrieben; aber es finden sich zahlreiche Äußerungen, aus denen hervorgeht, daß er das zönobitische Leben überaus hochgeschätzt, weil damit besondere Vorteile für das Seelenheil verbunden sind. Dem Mönch Theon schreibt er, daß, wer kämpfen und in der geistlichen Philosophie sich üben will, eher bei den Brüdern im *ἀσκητήριον* verweilen muß und nicht aus Selbstgefälligkeit und Anmaßung die Einsamkeit wählen darf (*τὴν μόνωσιν*) wegen der oft unerwarteten Angriffe der immer lauernden Dämonen [3]). Im einzelnen wird im Zönobitenleben die Tugend der Selbstverleugnung mächtig gefördert. Wie unbearbeitetes Gold in den Feuerofen geworfen, reiner wird, so wird auch ein neueingetretener Mönch im Kloster hinsichtlich seiner Sitten umgeschmolzen, durch Geduld glänzend gemacht. Die Aufträge der Brüder lehren ihn den Gehorsam kennen; wird er bestraft, so macht dies die Natur zur Langmut geneigt [4]).

Weiterhin sind es die im Zönobitenleben zu verrichtenden

[1]) de mon. praest. 1092 B C. Herr Professor J. Stiglmayr S. J. hatte auf meine Anfrage die dankenswerte Güte, mir brieflich mitzuteilen, daß dieser der Quelle nach nicht nachweisbare Vergleich des Nilus vielleicht ein geflügeltes Wort in Mönchskreisen gewesen oder vielleicht in einem nicht mehr vorhandenen Werke stand.

[2]) Ebd. [3]) 421 C.

[4]) tract. ad. Eul. 1133 D 1136 A ... *διὰ δὲ τοῦ ἐπιπλήττοντος ἑτοιμάζεται τὴν φύσιν μακροθυμίαν ἔχειν.* Sollte Nilus an körperliche Züchtigung denken, deren Anwendung bei den ägyptischen Mönchen durch Pachomius bezeugt ist? Vgl. Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben, Freiburg i. B. und Leipzig 1896, 136, ferner Schiwietz, I 224.

Digitized by Google

Arbeiten, die das Gleichgewicht der Seele und den Bußgeist wach erhalten. So heißt es z. B.: Denn wenn die Söhne der Trost der trauernden Witwe, so sind die Arbeiten die Tröstung der gefallenen Seele; sie zerstreuen die Gedanken der Verzweiflung und säen den Glauben an die Buße aus, verkündigen die Barmherzigkeit Christi und verbannen die begangenen Sünden (*τὰ προχθέντα ἁμαρτήματα ἀποκηρύττουσι*) [1]).

Gleichwohl scheint es, als ob Nilus das Anachoretentum dem Zönobitentum vorzöge. Zwar billigt er mit nichten eine absolute Anachorese, worin der einzelne getrennt von allen anderen den Tugendkampf kämpft, wie sich deutlich aus seiner Polemik gegen den Enklusen Philumenus wie gegen den Styliten Nikander ergibt. Ersterem hält er nicht ohne bitteren Spott das Absonderliche seiner Lebensweise vor. „Dreimal Heil (*ὑπέρευγε*)", sagt er, „wegen eures nichtigen, theatralischen und falschen Lebenswandels in der Enkluse." Und wieder: „Was hast du gewonnen, als du dich in ein Häuschen einschlossest? Was nützt es deiner Seele, daß du den Leib hinter Mauern verborgen hast?" Die ganze Lebensweise entbehrt der mönchischen Tradition in ihrem Beginn und Verlaufe. Daher fragt er: „Wo bleibt der Friede, der mit dem Mönche Nahrung, Lager und Wohnung teilt, wo ist die Ruhe und Einsamkeit und Vertraulichkeit? Welche Zuversicht wirst du haben am Tage der Vergeltung?" [2]) Aus seiner Abweisung des Styliten Nikander ergibt sich, daß Nilus nur eine gesunde Anachorese billigte. Die Stylitenaszese dient nach seiner Ansicht bloß dazu, sich ohne Grund zu brüsten und ob des Beifalls der Menge die Hoffnung der Unvergänglichkeit zu verlieren. „Du hast dich," sagt er, „ohne ein gutes, rühmliches Werk vollbracht zu haben, selbst auf hoher Säule erhöht und willst größter Lobsprüche teilhaftig werden." Aber eben dieses soll ihn zur Vorsicht vermögen, damit er nicht etwa von vergänglichen Menschen gepriesen, von dem allvermögenden Gott aber wider sein Hoffen als Elender erfunden werde [3]).

Und wiederum sagt er: „Es dürfte ungereimt sein, mit dem Leibe auf hoher Säule zu stehen und allen herrlich zu erscheinen, in den Gedanken abwärts gezogen zu werden, nichts Himmlisches zu denken und nur mit Frauen zu sprechen." Zur Schlange, welche die Heilige Schrift verurteilt, auf der Erde zu kriechen und Staub zu fressen, könnte er leicht selbst werden, indem er im Denken

[1]) tract. ad Eul. 1136 B. [2]) 244 A B C. [3]) 249 B C.

Digitized by Google

auf der Erde kriecht und beständig in den Gedanken rast. „Ja, es gibt nichts Irdischeres als die Eitelkeit, die auf der Erde kriecht“ [1]). Nilus billigt offenbar eine Anachorese, wie sie die Mönche auf Sinai übten: ein absolutes oder nur mit wenigen geteiltes einsames Leben, aber gehoben und verklärt durch Gemeinsamkeit der wichtigsten religiösen Übungen in der Kirche.

Daß dies sein Ideal war, erhellt auch daraus, daß er, wie oben berichtet, neuerdings dazu zurückkehrt, sobald er seinen Sohn wiedergefunden. Ihm scheint er den Vorzug vor dem Zönobitentum zuzuerkennen; selbst Greise wenden sich dieser Lebensweise noch zu, nachdem sie bereits im Zönobium den Tugendkampf gekämpft. Freilich setzt die Anachorese schon eine gewisse Festigkeit in der Tugend voraus. Daher ermahnt er einen solchen Anhänger der Anachorese, er möge sich prüfen, ob er in der Anachorese Fortschritte machen könne. Wenn er in seiner Ohnmacht (*ἀδυνάτως ἔχων*) der Tugend verlustig gehe, dann solle er ins Kloster zurückkehren, damit er nicht in der Unmöglichkeit, den Schlingen der Gedanken zu begegnen, den Verstand verliere [2]).

Alle vorgeführten Momente erwägend, können wir des Nilus Anschauung über beide Formen der Aszese in die Worte fassen: „Das Zönobitentum ist gut und für normal begabte und leistungsfähige Kräfte leichter und deshalb vorzuziehen, das Anachoretentum ist besser, aber schwieriger, und nur, wer es fassen kann, der fasse es.“

2. Entsagung. Ein zweites Haupterfordernis zur Verwirklichung des Vollkommenheitsideals ist für den Mönch die Entsagung (*ἀποταγή*) [3]), die Ablegung aller weltlichen Bande; sie ist für den Aszeten, wie Nilus dem Mönch Timotheus einmal versichert, so notwendig wie für den, der sich in ein Bad begibt, die Ablegung der Kleidung [4]). Diese Entsagung schließt zunächst in sich den Verzicht auf jeglichen Besitz. Denn dieser zieht immer wieder die Gedanken auf sich, wendet sie vom Bessern ab und gefährdet schließlich die Vollkommenheit der Brüderschaft (*τῆς ἀδελφότητος*). Daher hat auch der hl. Geist die Biographien der Heiligen geschrieben, um denen, die eines guten Wandels beflissen sind, mächtig bewegende Beispiele vor Augen zu führen. Nilus ermangelt nicht, auf das Beispiel des

[1]) Ebd. C D. [2]) tract. ad. Eul. 1136 B.

[3]) 256 A. Der Name begegnet auch u. a. tract. ad Eul. 1108 B. Daher „*ἀποτάξασθαι καὶ τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ταῖς αἰσθήσεσι*“ 529 B.

[4]) 576 D. Dasselbe wörtlich 537 D, 540 A. Eingehend handelt der Sinaite darüber, außer zerstreut in den Briefen, in de mon. ex.

Digitized by Google

Elisäus (3 Kg 19, 19) hinzuweisen, der, als der Ruf des Propheten Elias an ihn ergangen war, eiligst hinging, sofort zwei Ochsen schlachtete, sie, den Pflug als Heizungsmaterial benutzend, zur Speise zubereitete und dann ohne Säumen seinem Meister folgte [1]). Der bereitwillige Verzicht des Elisäus auf seine Habe soll die Mönche lehren, ohne Zögern auf ihren Besitz zu verzichten. Denn der Aufschub hat oft Reue im Gefolge [2]). Auch der Herr im Evangelium (Lk 18, 22) hat dem reichen Jüngling aufgetragen, alles zu verlassen und zu verkaufen, weil er wußte, daß es ihm ein Hindernis zum Heile sein würde [3]). Ebenso deutete der Befehl des Moses an jene, die durch ein Gelübde sich heiligen wollten, sich am ganzen Leibe zu scheren, auf die freiwillige Absage an alle Dinge [4]).

Diese Entsagung des Mönchs muß sich auch erstrecken auf die Verwandten und Vertrauten (Freunde), so daß der Mönch durch keine Erinnerung an sie belästigt wird [5]). Diese Notwendigkeit wurde, wie es scheint, nicht immer berücksichtigt. So hatte ein gewisser Mönch Gallus in nahezu täglichem Briefwechsel mit seinen Verwandten gestanden und durch dieses glühende Sehnen nach der Verwandtschaft sich der Vollkommenheit entfremdet [6]).

Der heilige Lehrer veranschaulicht obige Forderung durch einen biblischen Hinweis. Wie die Kühe vor dem Wagen der Bundeslade (1 Kg 6, 1 ff.) ihrer zu Hause zurückgelassenen Kälber nicht gedachten, nicht einmal den Blick rückwärts wandten, sondern ganz ihrem Dienste hingegeben waren, so, und noch mehr, sollen dieses Vergessen üben jene, die die geistige Bundeslade tragen sollen [7]). Auch der Herr hat, als seine Mutter ihn unter den Verwandten suchte, es ausgesprochen, daß, wer Vater und Mutter mehr liebt als ihn, seiner nicht wert ist, und hat damit auf die Lösung jeglicher verwandtschaftlicher Bande hingewiesen [8]).

Die Entsagung umfaßt mit einem Worte Loslösung von den sinnlichen Dingen (*ἀποτάξασθαι καὶ τοῖς αἰσθητοῖς*) und Abtötung der Sinne (*καὶ ταῖς αἰσθήσεσι*) [9]). Sie sichert dann den geheimnisvollen Einzug des Herrn in das Herz. In der Unterweisung für die jüngeren Mönche heißt es nämlich: „Wenn wir wollen, daß auch zu uns der Herr bei verschlossenen Türen komme wie zu den Aposteln, dann laßt uns die Türen abschließen: den Mund durch das nützliche Schweigen, das Gesicht, indem man leiden-

[1]) de mon. ex. 772 C D. [2]) de mon. ex. 773 A. [3]) Ebd.
[4]) Ebd. [5]) Ebd. und 528 A. [6]) 229 B C.
[7]) de mon. ex. 773 B C. [8]) Ebd. 776 A. [9]) 529 B.

Digitized by Google

schaftliche Blicke meidet, das Gehör, indem wir es an der Anhörung verderbenbringender Worte hindern, den Geruch- und Tastsinn (*ἁφή*), indem wir fleischlichen Gelüsten ausweichen" [1]).

So sind denn nach Nilus Einsamkeit (*μόνωσις, ἀναχώρησις*) und Entsagung (*ἀποταγή*) die beiden Grundpfeiler, auf denen das Gebäude des monastischen Lebens sich fest und sicher aufrichten läßt. Wie dies zu geschehen hat, soll alsbald im II. Abschnitte dargelegt werden. Hier sei noch ein Wort über die Aufnahme in den Mönchsstand angefügt.

Die Aufnahme in den Mönchsstand, sofern er sich durch die oben angeführten Namen als organisches Ganze darstellt, vollzog sich offenbar in einer religiösen Feier zum Zwecke der Erlangung höherer Standesgnade. Sie war verbunden mit der Übernahme des Standesgewandes. Es ergibt sich das aus den beiden kurzen Briefen an den Mönch Amphilochius. An ihn schreibt Nilus: „Was bangst du, wenn du vom Geiste der Lästerung gepeinigt wirst? Erinnere dich, daß der selige David, nachdem er mit dem mystischen Öle gesalbt war, sogleich den Saul zum Widersacher hatte" [2]). Und weiter: „Auch du wurdest unsichtbarer Weise gesalbt, als du dich dem verehrungswürdigen Gewande nahtest. Salbung nämlich nenne ich die göttliche, auf dich herabgekommene Gnade des hl. Geistes" [3]).

Noch deutlicher erhellt dies aus einem Briefe an den Enklusen Philumenus, an den er die Fragen richtet: „Wann hast du das ehrwürdige Gewand der Mönche angezogen? Was für ein Abt hat dir die Segenshand aufgelegt?" [4])

Die Aufnahme findet also statt durch Anlegung des Standesgewandes, von dem noch unten die Rede ist, unter den Segensgebeten und der Handauflegung des Abtes.

Ein letzter Bestandteil des Aufnahmevorganges scheint das Gelöbnis zu sein. Ob es, wie dies Basilius gewünscht, durch formelle Befragung zustande kam [5]), läßt sich aus Nilus nicht entnehmen. Er wirft einigen streitsüchtigen, unstäten Mönchen vor, daß sie das hl. Gelöbnis und das Gewand vergessen hätten (*ἐπιλαθουμένους τοῦ ἱεροῦ ἐπαγγέλματός τε καὶ σχήματος*) und ihre eigene Übungsstätte (*τὸ ἀσκητήριον*) verlassen hätten [6]). Dieses *ἐπάγγελμα* bedeutet wohl

[1]) 533 D, 536 A. [2]) 241 B.

[3]) Ebd. BC. „ . . . *προσελθὼν τῷ σχήματι τῷ σεμνῷ. Χρίσμα ἐγὼ θεῖον καλῶ τὴν ἐπελθοῦσάν σοι χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.*"

[4]) 244 B. *ποῖος δὲ ἀββᾶς τὴν χεῖρα τῆς εὐλογίας ἐπέθηκεν;*

[5]) Rothenhäusler O. S. B., Zur Aufnahmeordnung 3 A. 4.

[6]) 236 A.

Digitized by Google

ein Gelöbnis, durch das die Bereitwilligkeit zur Übernahme der monastischen Standespflichten erklärt wurde und ist wohl synonym mit den von anderen Schriftstellern gewählten Bezeichnungen „Geloben", „sich Gott geloben", „Versprechen, das Gott gemacht wird" [1]). Umschrieben scheint uns dieses *ἐπάγγελμα* zu sein im Briefe an den Mönch Lampadius, wo gesagt ist, daß einer, der sich dem Dienste der Mitaszeten gewidmet hat und später selbstherrlich auftritt, so daß er auf eigene Faust sich Geld aneignet, die Verträge und das Versprechen der Entsagung und Unterwerfung mißachtet hat (*ἠθέτησέ τε τὰς συνθήκας, καὶ τὴν ὁμολογίαν τῆς τε ἀποταγῆς, καὶ τῆς ὑποταξίας*) [2]). Nilus kennt demnach als Aufnahmehandlung eine religiöse Feier mit Übernahme des Gewandes, dann einen Vertrag (vielleicht schriftlich?), ein Gelöbnis, das auf Entsagung und Gehorsam sich erstreckte, also Zönobiten im Auge hatte, und wohl mit der religiösen Feier verbunden war [3]).

Nachdem wir diese gewissermaßen grundlegenden Momente für die Lehre des Mönchtums bei Nilus vorgeführt, wenden wir uns seiner Darstellung der eigentlichen Standespflichten der Mönche zu.

II. Die Pflichten des monastischen Lebens und der Kampf gegen seine Hindernisse.

§ 22. Die allgemeine Form des monastischen Lebens: die „mittlere Armut".

Einsamkeit und Entsagung bilden nach Nilus die unumgänglichen Voraussetzungen für das nutzbringende monastische Leben. In welchen Formen dieses selbst zutage tritt, oder welche Obliegenheiten die Mönche zu erfüllen haben, davon geben des Nilus Schriften ausgiebig Kunde. Es ist u. W. eine ihm allein eigene Unterscheidung, wenn er die Gesamtheit der Standespflichten der Mönche in der Bezeichnung „*ἡ μέση ἀκτημοσύνη*", die „mittlere Armut", zusammenfaßt. Diese stellt er in Gegensatz zur höchsten (*ἡ ἄκρα ἀκτημοσύνη*) und zur niedrigsten Armut (*ἡ ἔνυλος*

[1]) Rothenhäusler, Zur Aufnahmeordnung 5. Eine eingehende und vorbildliche Untersuchung über Profeßformeln bietet Herwegen, Geschichte der benediktinischen Profeßformel. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktiner-Ordens Heft 3. II.

[2]) 245 B.

[3]) Vgl. die spätere griechische Profeß bei Goar, Jakob, Euchologium graecum, Paris 1645 p. 469, 474 u. s. f.

Digitized by Google

καὶ πολυκτήμων ἀκτημοσύνη) und wirft damit Streiflichter auf einst und jetzt. Ehe wir die mittlere Armut darstellen, müssen wir das Wesen der anderen Arten beleuchten.

Die höchste Armut (*ἄκρα*, summa, Suarasius) war gemäß göttlicher Anordnung anfangs für alle bestimmt und weder mit Sorge verbunden noch an die Materie geknüpft [1]). Erst als die Meinungen der Menschen sich spalteten, traten auch hier Unterschiede auf [2]). Wie sich aus der Gegenüberstellung der Lebensweise der Menschen vor und nach dem Sündenfalle ergibt, herrschte im Paradiese vor dem Sündenfall diese höchste Armut [3]). Sie bestand näherhin wesentlich im Dienste Gottes und im Vertrauen auf die allseitig einsetzende Hilfe der göttlichen Vorsehung [4]) und wurde nach Nilus von den Urmenschen wie auch von allen Heiligen [5]) des alten und neuen Bundes beobachtet. Nilus wird nicht müde, durch eine lange Reihe von Beispielen aus der Heiligengeschichte beider Testamente darzutun, wie die göttliche Vorsehung jenen Heiligen teils ihre Nahrung wunderbar zukommen ließ, teils sie in Nöten und Gefahren mit ihrem wunderbaren Schutze umgab [6]).

Die niederste Armut (*ἔνυλος καὶ πολυκτήμων*) ist der volle Gegensatz zur höchsten und bedeutet den Abfall vom monastischen Ideal, wie er in des Nilus Tagen sich bereits vielfach wahrnehmen ließ. Ihre Anhänger sind ganz und gar fleischlicher Gesinnung und dem Dienste des Irdischen ergeben [7]). Sie tragen ein Kleid, das ihren Werken widerspricht [8]). Von dieser Armut handelt Nilus in den cc. 30—41 seiner Schrift de vol. paupertate und durchflicht seine Schilderung mit eindringlichen Mahnungen zur Umkehr. Die der niedersten Armut Fröhnenden beschäftigen sich, von Habgier geleitet, im Übermaße mit Erwerb, mit Ackerbau, Viehzucht, Handel und jedem einträglichen Gewerbe (*πᾶσαν ποριστικὴν . . . τέχνην*), und zwar in einem Umfange, der die Bedürfnisse zur Erhaltung des leiblichen Lebens weit übersteigt, so daß sie sich auf ihren Überfluß etwas zugute tun [9]). So suchen sie sich den Ruhm, der ihnen ob ihres Lebenswandels versagt blieb, durch ihren Luxus zu erwerben und glauben ob solcher Dinge bewundert zu werden, die sie viel-

[1]) de vol. paup. 985 B „*καὶ θεοπισθεῖσα παρὰ τοῦ Δημιουργοῦ, καὶ πολιτευομένη πᾶσιν ὁμοίως, ἀμέριμνος καὶ παντάπασιν ἄϋλος.*“

[2]) Ebd. C.

[3]) Vgl. die Ausführungen in de vol. paup. cc. 13—15.

[4]) Ebd. 992 D, vgl. 996 C D.

[5]) Ebd. 993 A. [6]) Ebd. 989 D und ebd. cc. 17 und 19.

[7]) Ebd. 1005 B. [8]) 1008 B. [9]) de vol. paup. 1005 B.

Digitized by Google

mehr dem Spott und Gelächter preisgeben [1]). Den in solchem Tun Befangenen wird es unmöglich, aszetischen Übungen zu obliegen. Ihnen bleibt keine Zeit zur Erinnerung an Gott, zum Psallieren, zur Betrachtung [2]). Sie geben in ihrem Streben nach Reichtümern denen ein strafwürdiges Ärgernis, die zum Wandel in Genügsamkeit hinneigen und die durch sie davon abgebracht werden [3]). Und so verfallen sie dafür, daß sie das Schlechtere dem Besseren vorgezogen haben und andere zur Begierde nach Besitz entflammten, doppelter Strafe [4]).

Die Mitte zwischen der „höchsten" und „niedrigsten" Armut hält die „mittlere Armut". Denn während die der niedrigsten Armut Ergebenen nur dem Leibe, und die der höchsten Armut Dienenden nur der Seele (*ψυχῇ μόνῃ ἔζων*) und dem Schöpfer lebten [5]), ist in der mittleren Armut zwar auch der Leib Gegenstand der Sorge, aber nur in einem möglichst beschränkten Maße. Ihre Diener müssen nämlich, um den Leib nicht gegen Gottes Willen dem Untergange preiszugeben, der Handarbeit in einem Maße obliegen, der dieser Notwendigkeit entspricht [6]). Den größten Teil der Zeit aber müssen sie auf religiöse Übungen verwenden: *τὸ δὲ πλέον τοῦ καιροῦ τῇ ψυχῇς σχολάζουσι ἐπιμελείᾳ, προσευχαῖς, καὶ ἀναγνώσμασι καὶ γυμνασίᾳ τῶν καθηκόντων τὴν ἐν τοῖς καλοῖς προκοπήν αὐτοῖς ὡς ἔχει πραγματευόμενοι* [7]). In dieser Beschäftigung, zusammen mit angemessener Sorge für den Leib, finden wir die beiden Hauptprogrammpunkte der mittleren Armut. Demgemäß stehen alle Unterweisungen, die von Nilus außerdem für die Aszese der Seele gegeben wurden, in Beziehung zum Begriffe der mittleren Armut. Sie bildet also gleichsam den Rahmen, in den Nilus seine ganze Lehre vom monastischen Leben hineinpaßt.

§ 23. Aszetische Übungen.

Das monastische Leben, dessen allgemeine Form die „mittlere Armut" bildet, besteht im einzelnen zunächst aus einer Reihe aszetischer Übungen, die entweder rein gottesdienstliche Betätigungen sind oder mehr die Übung und Abtötung des Leibes bezwecken.

[1]) Ebd. [2]) Ebd. 1009 C. [3]) Ebd. 1008 B C. [4]) Ebd.

[5]) de vol. paup. 1005 A „*μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν*", der Grundsatz, der auch eines Gregor von Nyssa Seele erfüllte. Vgl. Dickamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I. T., Münster, 1896, 39.

[6]) Ebd. B. [7]) Ebd.

Digitized by Google

A. Gebetsleben. Unmittelbar gottesdienstliche Obliegenheiten.

a) Das Gebet. Das Gebet, das Nilus „*εὐκτικὴν λειτουργίαν*“ nennt [1]), wird er nicht müde den Mönchen zu empfehlen. Denn wie von allen Sinnen das Gesicht das beste ist, so ist von allen Tugenden das Gebet die göttlichste [2]). Seiner Verherrlichung hat er auch, wie wir oben gesehen, eine seiner schönsten Abhandlungen gewidmet, Wesentliches u. a. aber auch in de volunt. paup. erörtert.

Unser Aszet unterscheidet zwei Arten des Gebetes: die eine ist das Gebet der Vollkommenen. Es besteht in einem gewissen Herausgerissensein des Geistes aus sich selbst und dem völligen Heraustreten aus der Sinnlichkeit. Hier verkehrt der Geist mit Gott in unaussprechlichen Seufzern, da ja Gott den Zustand des Herzens wie ein aufgeschlagenes Buch vor sich liegen sieht und zugleich mit stummen Buchstaben den göttlichen Willen kundgibt [3]). Es ist dieses das betrachtende Gebet der Anschauung, das Nilus anderswo *τρόπος θεωρητικός* nennt [4]). So beschaffen war das Gebet des Paulus, der in den dritten Himmel entrückt wurde. So das Gebet des Petrus, als er auf den Söller gestiegen war und jenes Gesicht von den verschiedenen reinen und unreinen Tieren hatte [5]). Die zweite Art des Gebetes besteht darin, die Gebetsworte unter Aufmerksamkeit und Zerknirschung des Geistes und im steten Hinblicke auf den Gebetszweck auszusprechen [6]). Es ist dieses der unten genannte *τρόπος πρακτικός* des Gebetes. Insofern mit dem Hinblick auf den Gebetszweck beim Beten auch weltliche Gedanken und Sorgen eindringen, steht diese Art des Gebetes hinter der ersteren zurück [7]). Soll doch das Gebet sich vorwiegend göttlichen Objekten zuwenden. „Suche im Gebete nur die Gerechtigkeit und das Himmelreich, die Tugend und die Erkenntnis, alles übrige wird dir beigegeben werden“ [8]). Tief durchdrungen ist Nilus von der Kraft des Gebetes, wenn es in richtiger seelischer Verfassung verrichtet wird. So sagt er im Briefe an den Mönch Gerontius: „Das Größte vermag Glaube und Gebet, das ohne Zerstreuung und ohne Irrtum Christus, dem allsehenden Gotte, dargebracht wird, und zwar um so mehr, je mehr wir erkannt und gelernt haben, Tote (Geister)

---

[1]) 537 D. Vgl. auch 236 A, wo Nilus *τὴν δι' εὐχῶν καὶ ψαλμῶν λειτουργίαν* der Mönche erwähnt.

[2]) de orat. 1200 A. [3]) de vol. paup. 1004 A B.

[4]) de orat. 1165 B. [5]) de vol. paup. 1004 A B.

[6]) de vol. paup. 1004 C. [7]) Ebd. [8]) de orat. 1176 A.

Digitized by Google

zu erwecken, die Leidenschaften der Seele und des Leibes zu heilen, die Dämonen zu vertreiben, die Gauklereien zu lösen, den Brand der Leidenschaften des Leibes zu löschen und die Erregungen des Fleisches, die von den Dämonen aufgereizt worden sind, zu dämpfen; je mehr wir ferner erkannt haben, daß die unheilbar scheinende Wunde, die infolge langer Nachsicht und Gewohnheit vertrocknet und verhärtet war, plötzlich und wider Erwarten geheilt worden ist [1]). Diesen negativen Wirkungen des Gebetes stehen auch positive zur Seite, indem es in der Seele die Fülle der Tugenden wachruft und sie in höchstem Glanze erstrahlen läßt. In einem Briefe an den Mönch Theodoret heißt es: „Die Mutter aller Tugenden ist das Gebet; es vermag nicht nur zu reinigen und zu nähren, sondern es erleuchtet auch und kann alle, die in Wahrheit ihm ergeben sind, glänzend machen wie die Sonne“) [2]. Aus dem Gebete entspringt die Gnosis: „Die Psalmodie ist ein Abbild mannigfacher Weisheit, das Gebet aber ist das Vorspiel der immateriellen und mannigfachen Gnosis (*προοσοίμιόν ἐστι τοῦ ἀΰλου, καὶ ποικίλης γνώσεως*) [3]). Diese Gnosis aber ist hinwiederum auch Mitarbeiterin des Gebetes, indem sie wie dieses das intellektuelle Vermögen des Geistes (*τὴν νοερὰν δύναμιν τοῦ νοῦ*) zur Beschauung der göttlichen Erkenntnis (*πρὸς θεωρίαν τῆς θείας γνώσεως*) erweckt [4]), womit wohl eine gewisse intuitive Erkenntnis des göttlichen Geistwesens gemeint ist. Von dem übernatürlichen Schmucke, den das Gebet der Seele verleiht, spricht unser Autor auch im Briefe an den Mönch Pisimius, wo er von Mönchen erzählt, deren Seelenantlitz leuchtet und deren unsichtbares Seelengewand beim Gebete erstrahlt, wie einst das Antlitz des auf dem Berge betenden Herrn Jesu leuchtete und wie seine Gewande glänzten [5]). Freilich ist das Gebet so nur dann wirksam, wenn es, wie gesagt, in der rechten Weise verrichtet wird, wenn der Betende frei ist von Leidenschaften. Die aber Trauer und Rachsucht bei sich anhäufen und dabei zu beten glauben, sind denen ähnlich, die Wasser schöpfen und in ein durchlöchertes Faß gießen [6]). Von dem, der richtig betet, heißt es endlich: „Wenn du ein Theologe (*θεολόγος*) bist, wirst du wahrhaft (*ἀληθῶς*) beten, und wenn du wahrhaft betest, bist du ein Theologe“ [7]). Wegen der großen Bedeutung des Gebetes ermahnt auch Nilus allezeit zu beten, Tag und Nacht; er mahnt also zur Beharrlichkeit [8]) im Gebete. Selbst Christus, der menschgewordene Herr

[1]) 509 A. [2]) 428 C. [3]) de orat. 1185 BC. [4]) Ebd.
[5]) 233 A. [6]) de orat. 1172 BC. [7]) de orat. 1172 B. [8]) 537 CD.

Digitized by Google

(ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος), bedurfte als Mensch des Gebetes (ὡς ἦν ἄνθρωπος ἀληθῶς) gegenüber dem Ansturm der Juden, als er das Kreuz auf sich nahm und in Todesnöten rang [1]). Und wenn er nicht nur im Drange der Leiden betete, sondern auch dann, wenn keine Angst wie auf dem Ölberge ihn drückte, so will er eben an das Gebet vor der Versuchung erinnern [2]).

Gleichwohl verurteilt Nilus das einseitige Beharren im rein beschaulichen Gebete durch den Hinweis auf das schädliche Treiben eines Adelphius von Mesopotamien [3]), des Hauptes der häretischen Messalier, und des Akoimeten Alexander, der einige Zeit in Konstantinopel sein Unwesen getrieben habe. Diese haben nämlich unter dem Scheine beharrlichen Gebetes jungen Leuten und erwachsenen Männern, die durch reichliche Arbeit ihren Körper hätten zügeln sollen, es zum Gesetz gemacht (νομοθετήσασιν), nichts zu arbeiten; haben so durch den Mangel an Arbeit (τῇ ἀνέσει) ihre Leidenschaften in Aufregung gebracht, dem Geiste die Möglichkeit geboten, sich mit den Objekten der Leidenschaften zu beschäftigen, bis auch der Schein des Gebetes, das von Anfang an kein Gebet war, ganz und gar dahinschwand [4]).

Über die äußere Haltung beim Gebete erfahren wir aus Nilus, daß beim Gebete von Laien und Mönchen das Stehen oder Knien beobachtet wurde [5]). Wohl ob der Charismen, die sich oft an das Gebet der Mönche schlossen, stand dieses auch bei den Laien in hoher Wertschätzung. Es kam vor, daß Laien die Mönche aufforderten, in ihr Haus zu kommen, um für sie zu beten [6]). Da gibt Nilus die Vorschrift: „Man sage ihnen in Demut das Wort des Evangeliums: ich bin nicht so tüchtig in der Tugend, um in dein Haus zu kommen; wenn du aber glaubst, daß dir das Gebet der Mönche nütze, so geschehe dir, wie du geglaubt hast" (Lk 7, 6) [7]). Auch Palladius von Helenopolis ging einst als Mönch mit Posidonius von Lykopolis in das Haus eines Mannes, um über dessen junge, vom Teufel gequälte Frau zu beten [8]). Nilus hält es für vorteilhaft, möglichst oft mit ausgestreckten Armen (τὸ σταυροειδῶς εὔχεσθαι) zu beten, da wir so gesegnet werden und andere segnen. So hat Moses bei der Einweihung seines Zeltes und der Einsetzung

[1]) Peristeria 836 A B. [2]) Ebd.
[3]) Vgl. Hauck, Realenzyklopädie, „Akoimeten".
[4]) de vol. paup. 997 A.
[5]) 5524 B C: καὶ ὅταν σταθμῶμεν εἰς προσευχὴν ἢ καὶ γόνατα κλίνωμεν.
[6]) 217 C. [7]) Ebd.
[8]) Butler, The Lausiac History of Palladius II 107.

Digitized by Google

seines Bruders als Priester mit in Kreuzesform ausgestreckten Händen das Volk gesegnet[1]). Nilus verwahrt sich aber dagegen [1]), daß er mit seiner Äußerung die Kniebeugung (*γονυκλισίαν*) aufheben wollte, die ja auf die Übung durch David zurückgeht [2]).

Daß die Mönche auch zur Nachtzeit in der Kirche zum Gottesdienst weilten, ergibt sich daraus, daß schlafloses Verweilen in der Kirche auch als eines der Siegesmittel der Mönche genannt wird [3]). Als Gebetszeit scheint Nilus besondere Stunden des Tages anzunehmen, wenn er sagt: „Der Prophet David hat um die dritte, sechste und neunte Stunde seine Kniee zur Erde gebeugt und den Herrn angerufen“ [4]).

In der Reihenfolge der Gebete will Nilus im Hinblick auf 1 Tim 2, 1 folgende Ordnung beachtet wissen: a) Bitten (*δεήσεις*), b) Gebete (*προσευχάς*), c) Fürbitten (*ἐντεύξεις*), d) Danksagungen (*εὐχαριστίας*) [5]).

b) An zweiter Stelle seien genannt Opferfeier, Beicht und Kommunion.

Die Krone der gottesdienstlichen Übungen der Mönche ist die Feier des hl. Opfers und der Empfang der Eucharistie. Wie in der Regel des Basilius [6]), wie in den Viten der ägyptischen Mönche [7]), so ist auch bei Nilus, wie wir zum Teil schon gesehen haben, des öfteren von der Eucharistie als Sakrament und Opfer die Rede. Auf den Empfang der Eucharistie weist es, wenn er von den Mönchen auf Sinai sagt, daß sie bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen in der Kirche „an den göttlichen Mysterien teilnehmen“ [8]). Daß aber unter *μυστήρια* nicht bloß der Empfang der Eucharistie zu verstehen ist, sondern auch die Feier des Meßopfers, ergibt sich auch daraus, daß ein Priester unter den sinaitischen Mönchen war, der wohl am frühen Sonntagsmorgen das Opfer darbrachte. Die Darbringung des Opfers durch den Priester und die Versammlung der Gläubigen nennt Nilus *σύναξις*, wie sich aus seinem Spruche ergibt: „Wenn die Versammlung in der Kirche

---

[1]) 121 A. [2]) Ebd. [3]) 233 D. [4]) 121 A. [5]) 493 C D.

[6]) Morison, St. Basil and his Rule. Oxford University Press 1912, 77.

[7]) Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I 316 ff. Für die Zeit um die Mitte des 5. Jahrhunderts vgl. Genier, Vie de saint Euthyme le Grand (377–473). Les moines et l'église en Palaestine au Vième siècle. Paris 1909, 228 ff.

[8]) narr. III 621 A. Es mutet fast wie ein absichtliches Bekenntnis des Glaubens an die sakramentale Gegenwart Christi an, wenn Nilus von der Teilnahme an den Mysterien das Verb *κοινωνεῖν* wählt, das auf einen wirklichen Genuß deutet, während er die beiden anderen Verba metaphorisch gebraucht.

Digitized by Google

stattfindet (*τελεῖται σύναξις*), beteilige dich daran (*παράβαλλε*); wenn sie aber nicht stattfindet, entferne dich, das apostolische Evangelium psallierend" [1]). Die Zeit der Opferfeier war, wie aus anderen Nachrichten erhellt [2]) und auch aus einer Äußerung bei Nilus sich ergibt, der frühe Morgen, wohl unmittelbar nach dem Aufstehen, das unter frommen Vorbereitungsgedanken geschehen soll. Der Sinaite schreibt nämlich einmal: „Vor der Versammlung aus dem Schlafe geweckt (*πρὸ συνάξεως διυπνισθέντες*), wollen wir schon im voraus Gedanken des Lichtes in der Seele erwecken, damit wir wohl vorbereitet seien und mit wachen Gedanken der Psalmodie obliegen" [3]).

Dem Empfang der Kommunion hat offenbar eine Seelenreinigung durch das Bekenntnis der Sünden, die Beicht, voranzugehen. Aus Äußerungen des hl. Basilius ergibt sich, daß die Beicht in den Klöstern seiner Regel nach als Disziplinarmittel geübt worden ist [4]), wenn auch, wie Rauschen bemerkt, nicht zu entscheiden ist, ob diejenigen, denen „die Geheimnisse Gottes anvertraut sind", Priester gewesen sind, und es zweifelhaft bleibt, „ob bei diesen Klosterbeichten oder doch bei einem Teil derselben, in der ältesten Zeit eine sakramentale Rekonziliation stattfand" [5]). Es läßt sich nun annehmen, daß auch bei den andern Mönchsvereinen des Morgenlandes die Beicht Pflege fand, zumal auch Kassian, der doch seine Lehren auf die Erfahrungen im Orient gründete, sogar dazu auffordert, selbst die geheimsten sündhaften Gedanken zu bekennen [6]). Damit ist u. E. ein Hinweis auf die sakramentale Beicht gegeben.

Was nun Nilus anlangt, so setzt sein oben schon besprochener Brief an Charikles einen Bußpriester und damit neben der öffentlichen auch die geheime sakramentale Beicht voraus, was auch neuestens Hörmann betont [7]). Daß Nilus das Bekenntnis kennt,

---

[1]) cap. par. 1260 A. Vgl. tract. ad Eul. 1129 D, wo der Plural *ἐν ταῖς συνάξεσι* und *τὰς συνάξεις* sich findet.

[2]) Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I 317.

[3]) tract. ad Eul. 1104 D.

[4]) Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche[2], Freiburg i. Br. 1910, 235 f.

[5]) Ebd. 236. [6]) Ebd.

[7]) Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte. Donauwörth 1913, 117 f. Über die verschiedenen Auffassungen der Äußerungen Basilius des Großen vgl. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, 262 ff., Morison, St. Basil 76 ff., Clarke, St. Basil the Great, a study in monasticism, Cambridge 1913, 96 f.

Digitized by Google

ist außer Zweifel, wenn wir seiner Forderung gedenken, daß die Mönchsobern Kenntnis der mannigfachen Sünden und der Angriffsmittel der Dämonen haben müßten, um den Brüdern in ihren Nöten helfen zu können[1]). Hier handelt es sich aber weiter darum: Hat Nilus die sakramentale Beicht, die er, wie schon gesagt wurde, gekannt, auch selbst geübt und weiter empfohlen? Ich glaube beides bejahen zu dürfen. Wie aus narr. II zu ersehen, lebte bei der Kirche im Dornbuschtale auf dem Sinai ein Priester[2]). Dieser wird das Meßopfer gefeiert, die Kommunion gespendet, und auch die sakramentale Beicht der Mönche entgegengenommen haben. Daß Nilus die geheime sakramentale Beicht empfehlen will, ergibt sich zunächst einmal aus einem Brief an den Diakon Nikotychus, an den er schreibt: wenn man den Dämonen der sinnlichen Lust erlegen, bedürfe es des Phinees (Num 25, 7 ff.), *τουτέστι τοῦ ἱερέως λόγου κτείνοντος τῷ σειρομάστῃ τῆς φοβερᾶς διδαχῆς τὸν φιλόπορνον τρόπον . . .*[3]). Nun heißt aber *σειρομάστης* (= *σιρομάστης*) der Grubenprüfer, und bezeichnet ein Werkzeug, mit dem die Zöllner Getreidegruben und Magazine durchsuchten, oder mit dem man im Kriege nach etwa verdeckten Gruben suchte (Pape, Griechisch-deutsches Handwörterbuch[2], Braunschweig 1849, II 867). Wie nun ein solcher Prüfer nichts ausrichtet, wenn er nicht auf den Boden geführt wird, so richtet auch der Priester mit dem „Prüfer der furchtbaren Lehre" nichts aus, wenn er nicht in die innersten Tiefen der Seele dringen kann, was nur möglich ist in der geheimen, sakramentalen Beicht. Demnach haben wir vielleicht in obigem Briefe eine Anspielung des Nilus auf die sakramentale Beicht. Sie dürfte auch gemeint sein, wenn Nilus an den Diakon Macedonius schreibt: „Es gibt solche, die solchen, die von schändlichen Leidenschaften bekämpft werden und die von der Menge der Sünden befleckt sind (*κατεσπιλωμένοις τῷ πλήθει τῶν πταισμάτων*), ohne Urteil und verwegen anraten, sich von der geistigen Lehre zurückzuziehen (*μεταποιήσασθαι διδασκαλίας πνευματικῆς*)"[4]).

Außerdem ist die sakramentale Beicht bei Nilus auch bezeichnet durch die Worte *ἐξομολογεῖσθαι* und *ἐξομολόγησις*. Freilich begegnet da eine Schwierigkeit, die sich auch bei andern Vätern findet: jene Wörter scheinen den Texten nach nur ein öffentliches Bekenntnis oder ein unmittelbares Herzensbekenntnis vor Gott zu fordern. Trotzdem möchte ich meine Ansicht dahin aus-

[1]) de mon. ex. 752 B C. [2]) II 628 B. [3]) 265 A.
[4]) 473 B.

Digitized by Google

sprechen, daß an solchen Stellen die sakramentale Beicht gemeint ist, und daß jene Äußerungen vom pastoralen Standpunkt aus zu beurteilen sind. Wie wir heutzutage zu einem Sünder in freundlicher Zusprache sagen: „Schütte Gott dein Herz aus" und dabei den durch die Hl. Schrift und die Praxis der Kirche gebotenen Weg der sakramentalen Versöhnung und Reinigung im Auge haben, so konnte am Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts ein Seelenhirte ganz gut zur sakramentalen Beicht auffordern in Worten, die nur ein Bekenntnis unmittelbar vor Gott einzuschließen scheinen, in Wahrheit aber die Versöhnung durch die sakramentale Beicht im Auge hatten. Insbesondere möchte ich diese Auffassung bei solchen Briefen betonen, in denen die *ἐξομολόγησις* neben anderen größeren Bußwerken erscheint. Hier liegt in der Intention, in der die Werke verrichtet werden, ohnedies schon ein Bekenntnis vor Gott; wenn nun noch ausdrücklich *ἐξομολόγησις* gefordert wird, so wird es sich wohl um ein Bekenntnis im strikten Sinne des Wortes handeln, als das eben die Beicht und zwar die sakramentale Beicht anzusehen ist. Denn die öffentliche Beicht war ja bei schweren Sünden selbstverständlich, oft nur ein Eingeständnis dessen, was alle wußten. Wenn daher z. B. Nilus dem Subdiakon Quintus Desertor schreibt: „Auf dem Wege der Reue kehrt man zur Tugend zurück. Flieh hin zu Christus, der uns liebt und sich aller erbarmt. Er nimmt es gerne an, wenn man sich durch Gebet, Fasten, Weinen, Bekenntnis (*ἐξομολογήσεως*) ... zu reinigen sucht"[1]), so ist unter *ἐξομολόγησις* nach unserem Dafürhalten die sakramentale Beicht gemeint, obwohl nur eine Zufluchtnahme zu Christus durch die angegebenen Bußwerke gefordert ist. Ebenso dürfte es von der sakramentalen Beicht zu verstehen sein, wenn er dem Mönch Marianus einen Bußweg eröffnet und unter den Bußwerken als keine geringe Strafe und Qual (*τιμωρία καὶ βάσανος*) *τὸ ἀναλογίζεσθαι ... τὰ οἰκεῖα σφάλματα* nennt, und wenn er Gottes Gunst verspricht (*χαρίζεται*) *τῷ ἀνθρώπῳ δι' ἐξομολογήσεως αὐτὸν κατατρύχοντι*[2]). Fast zur Gewißheit dürfte unsere Annahme werden, wenn wir den Schlußsatz erwägen: „*Λέγε γάρ, φησὶ, πρῶτος τὰς ἁμαρτίας σου, ἵνα δικαιωθῇς*" (Is 43, 26), *λέγε, πρὶν ἄλλος σου κατηγορήσει ἵνα δίκαιος γένῃ*"[3]). Das anaphorisch wiederholte *λέγε*, für dessen Nichtbeachtung die Anklage (von seiten Gottes im Gerichte) angedroht wird, bedeutet doch wohl das Be-

[1]) 464 C. [2]) 553 A B. Ähnlich 445 C. [3]) Ebd.

Digitized by Google

kenntnis der Sünde in der sakramentalen Beicht, was hier vielleicht durch die Wahl des „λέγε“ besonders angedeutet wird.

Wir glauben im Vorhergehenden mit einiger Wahrscheinlichkeit dargetan zu haben, daß Nilus die sakramentale Beicht wohl gekannt und empfohlen hat.

Von der Notwendigkeit des Empfanges der Eucharistie ist Nilus tief durchdrungen. So sagt er einmal: „Es ist unmöglich, daß der Gläubige das Heil erlange und des Himmelreiches teilhaftig werde, wenn er nicht mit Furcht und Zittern an den mystischen und unbefleckten Gaben des Leibes und Blutes Christi, unseres Gottes, Anteil nimmt“ [1]). Und ein andermal lesen wir, wie die Eucharistie, „unser beseligendes Fleisch“ (*τὰ δ' ἡμέτερα κρέα παμμακάριστα*) im Gegensatz zu den Wachteln der Hebräer in der Wüste „Stärke (*δῶσιν*) und Kraft (*δύναμιν*), Frohsinn (*εὐθυμίαν*) und ewiges Leben (*ζωὴν αἰώνιον*) dem dieses Mahles Gewürdigten gewähre“ [2]). Daher denn auch die Aufforderung, zum Genusse der Eucharistie *μετὰ φόβου καὶ πόθου* [3]), mit Furcht und Verlangen hinzuzutreten; daher die Mahnung, jeglichen Verderbens (Sünde) sich zu enthalten und dann täglich am mystischen Mahle teilzunehmen, weil so Christi Leib der unsere werde [4]). Den täglichen Empfang der Kommunion, wie ihn hier Nilus fordert, mochte er auch seinen Mönchen empfehlen, wie es ja bei einzelnen Mönchen Ägyptens Gepflogenheit war [5]). Dem Empfange der Eucharistie soll würdige Vorbereitung vorausgehen: „Wenn wir das mystische Pascha essen wollen, dann wollen wir den Füßen der Seele durch die Enthaltsamkeit einen festen Halt geben (*κατασφαλισώμεθα τῇ ἐγκρατείᾳ*)“. Diese breche nämlich die Stacheln des geistigen Dornes, die der inneren Einkehr ein Hemmnis entgegenstellen [6]).

c) Betrachtung. Eifrige Pflege fand ferner die Betrachtung (*θεωρία*). Neben Gebet und Kommunionempfang wird auch sie von Nilus empfohlen. Ihr Gegenstand, der den Geist des Mönches beschäftigen soll, sind im allgemeinen „die besseren Dinge“ d. h. alles was den Inhalt des Glaubens und Hoffens bildet [7]), dann die sichtbare und unsichtbare Schöpfung. Ihr Ziel ist die Erkennt-

[1]) 521 D. [2]) 125 A B. [3]) 521 D.

[4]) cap. par. 1260 D „*Πάσης ἀπέχου φθορᾶς, καὶ τοῦ μυστικοῦ δείπνου πᾶσαν ἡμέραν μέτεχε· οὕτω γὰρ Χριστοῦ τὸ σῶμα τὸ ἡμέτερον γίνεται.*“

[5]) Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I 316 ff.

[6]) 576 B.

[7]) tract. ad. Eul. 1101 B *ἡ χαρά, φωτίζουσα τὸ ὄμμα τῆς διανοίας εἰς τὴν τῶν κρειττόνων θεωρίαν.*

Digitized by Google

nis Gottes, wie Nilus an den Archimandriten Philoxenus schreibt: „Einen wahren Israeliten nenne ich den, der durch die Betrachtung aller Geschöpfe, auch der nicht sichtbaren, Gott, den Schöpfer des Alls, erblickt“ [1]). Ferner erstreckt sich die Betrachtung auf die Hl. Schrift und heißt als solche *ἄσκησις τῶν θείων λογίων* [2]). Ihre freudige Übung ertötet sündhafte Regungen und läßt sogar auf unsündhafte Strebungen vergessen [3]). Besonders eindringlich legt der Sinaite den Mönchen die erwähnte Naturbetrachtung ans Herz, deren Art nach ihm eine dreifache ist. Da er nämlich einmal jenes der niedrigsten Art der Armut ergebenen Mönches gedenkt, dem kaum der ganze Tag für seine weltlichen Beschäftigungen ausreicht, fragt er allgemein: „Wann wird er Zeit finden für die Übung der ethischen (*ἠθικῆς*), physischen (*φυσικῆς*) und theologischen (*θεολογικῆς*) Betrachtung“ [4]). Daß er diese wohl der stoischen Naturphilosophie entnommene Unterscheidung in der Tat auf die Naturbetrachtung bezieht, ergibt sich aus einer späteren Äußerung, wo er behauptet, daß jedes existierende Ding uns zu einer gewissen ethischen und theologischen Betrachtung hinlenke [5]). Er versteht unter ethischer und theologischer Betrachtung die aus der forschenden Hingabe an die Natur gewonnene Erkenntnis, wie das Leben der Mönche eingerichtet werden muß, um Gott wohlgefällig zu sein [6]). Unter physischer Betrachtung aber scheint er die Würdigung der Kreaturen vom Standpunkte des rein menschlichen Wissens und den darauf basierenden Lobpreis Gottes als des Schöpfers zu begreifen [7]).

Um nun zu erweisen, wie durch die Betrachtung der geschöpflichen Welt eine Förderung des Mönches nach der ethischen und theologischen Seite hin stattfindet, zeigt er einzelne Teile des Naturganzen und betrachtet sie in ihrer vorbildlichen Bedeutung für den Mönch. Zunächst nennt er Ameise und Biene, die uns nach Gottes gnädiger Vorsehung stumme Mahner zur Arbeit sind (Spr 6, 6). Wie jene lehrt, daß wir uns Nahrung für die Zukunft suchen sollen, so auch diese; sie umschwirrt die Blüten und bereitet Honig und Wachs und lehrt so, daß die Bekanntschaft mit guten Männern den Mönchen jene Vorteile sammelt, die das zu

[1]) 253 C. [2]) sermo 1269 B C. [3]) Ebd. [4]) de vol. paup. 1009 C.

[5]) Ebd. 1052 B: *Οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστίν, ὃ μὴ παιδεύει ἡμᾶς ἠθικὴν καὶ θεολογικήν τινα θεωρίαν.*

[6]) Ebd.

[7]) Ebd. A: *ὅταν δὲ καὶ τὸ μετ' ἐπιστήμης τοῖς ὁρωμένοις ἐπιβαίνειν προσγένηται, τότε παντελὴς εὐφροσύνη κατέχει τὸν νοῦν εὐωχούμενον τῇ φυσικῇ τῶν γηγενῶν.*

Digitized by Google

hoffende Leben zu einem angenehmen machen [1]). Weiterhin erscheinen als Lehrer der Mönche Turteltaube und Schwalbe nach dem Zeugnisse des Propheten Jeremias. „Turteltaube und Schwalbe beobachten die Zeit ihres Einzuges (ihrer Ankunft); aber mein Volk kennt nicht die Gerichte des Herrn" (Jer 8, 7) und „Wie möget ihr sagen, wir sind weise und das Gesetz des Herrn ist bei uns?" (Ebd. 7). Turteltaube und Schwalbe sollen Ungehorsamen als Beispiel dienen, die, obwohl vernunftbegabt, in betreff der Erkenntnis des göttlichen Willens sich gefühlloser verhalten als unvernünftige Wesen [2]). Auch das Meer spricht seine Sprache, es redet namentlich zu den Vorgesetzten und besonders zu denen unter ihnen, die in Ausübung ihrer Macht gegenüber den Mitbrüdern das Maß überschreiten und sie übermütig behandeln. Denn wenn es auch zuweilen unter der Gewalt des Sturmes sich zur Höhe der Berge erhebt, so geht es doch wieder zurück in seine Grenzen, wenn es sich dem Ufersand nähert, gewissermaßen aus Scheu vor dem, der ihm seine Grenzen bestimmt hat. Ebenso sollen die Vorgesetzten der Vernunft gehorchen und in Nachahmung der unvernünftigen Dinge mit freier Willensbestimmung die ungesetzlichen Wogen des Zornes und Stolzes unterdrücken [3]). Auch jeder der Sterne gibt uns bei seiner Betrachtung eine nützliche Lehre. Die Sonne deutet mit ihrem Glanze den dem Vater gleichewigen Sohn an. Als Zeuge hiefür will Nilus St. Paulus nennen, der da sagt: „Er (Jesus) ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens" (Hebr 1, 3) [4]). Denn Paulus faßte das Geschaute nach seiner Natur auf und verstand mit seinem scharfen Geistesauge die dem Werke zugrunde liegende Idee zu erschauen, die der Schöpfer symbolischerweise in sie gelegt, um den Beschauer von der Betrachtung des Sternes auf das Verhältnis des Vaters zu dem ihm gleichewigen Sohne überzuleiten [5]). Der wachsende (*αὐξανομένη*)

---

[1]) de vol. paup. 1052 C. [2]) Ebd. 1052 CD.

[3]) de vol. paup. 1053 AB. — Was die ästhetische Seite dieser Darbietungen anlangt, so dürften sie wohl Anteil haben an dem Lobe, das Harnack den Naturschilderungen der alten Mönche zuerkennt, indem er sagt, sie dürften bei den Alten ihresgleichen suchen. Harnack, Das Mönchtum [7] 28.

[4]) Ebd. 1053 B.

[5]) So entschieden nun Nilus die Möglichkeit und Notwendigkeit der Gotteserkenntnis durch das Mittel der Naturbetrachtung betont, so frei zeigt er, von jeder rationalistischen Überspannung, wenn er betreffs der Trinität warnt: „Über die Trinität grüble nicht vorwitzig, sondern glaube und bete an; denn der Vorwitzige glaubt nicht" (instit. ad mon. 1237 CD). Vgl. Kunze, Markus Eremita 128f. und A. 1).

Digitized by Google

und der abnehmende (*λήγουσα*) Mond zeigt in dem beständigen Wechsel seiner Gestalt die Wandelbarkeit unserer Verhältnisse an und belehrt uns durch seine plötzlichen Veränderungen, daß man sich weder freuen darf am Glücke, als ob es bleibend wäre, noch Unglück für dauernden Schmerz halten [1]). Auch die kleineren Gestirne geben ihre Lehren. Wenn einer die dunkleren und helleren Sterne nachahmt, beneidet er, falls er unbekannt und unberühmt ist, weder jene, die durch Macht und Reichtum ihm überlegen sind, noch wird er, wenn er angesehen ist, sich hochmütig benehmen gegen Niedrige wie gegen Auswürflinge, da er sieht, daß jene die ihnen eigene Stellung lieben und gerne dort bleiben, wohin sie nach dem Willen Gottes gehören, der ihnen das Maß ihres Lichtes zugeteilt hat [2]). Ein weiteres Vorbild endlich sind Schlange und Taube. Indem der Herr den Mönchen empfiehlt, klug zu sein wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben, macht er sie zu Schülern jeglichen Teiles der Schöpfung [3]).

Nilus unterläßt auch nicht, darauf hinzuweisen, daß der Geist aus der Betrachtung nur dann wahre Erquickung schöpfe, wenn er sich ihr widmet, nachdem die Leidenschaften entfernt sind [4]); nur dann soll sich der Mönch der Betrachtung der hohen Gedanken hingeben [5]).

d) Große Bedeutung unter den unmittelbaren gottesdienstlichen Obliegenheiten hat endlich die Lesung.

Wie Nilus selbst in seinen Werken reichste und tiefste Kenntnis der Hl. Schrift auf jedem Blatte verrät [6]), so hat er deren Lektüre auch jederzeit nicht nur Laien, sondern insbesondere auch den Mönchen empfohlen. In der Abhandlung de volunt. paup. sowie in Peristeria handelt er eingehender von der „hl. Lesung", während andere wichtige Äußerungen sich allenthalben in seinen Schriften zerstreut finden.

Die Lesung der Hl. Schrift war in der Tat eine der wichtigsten

[1]) Ebd. 1053 CD. [2]) Ebd. 1056 B. [3]) Ebd.

[4]) tract. ad Eul. 1136 A. Vgl. 241 A.

[5]) 241 A „*σαυτὸν ἐπίδος τῇ θεωρίᾳ τῶν ὑψηλῶν νοημάτων.*"

[6]) Als Schüler des Chrysostomus gehört Nilus der antiochenischen Schule an. Vgl. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiete, Weißenburg 1866, 66. Über seinen atl Kanon vgl. Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, Biblische Studien (XIV) 4. Heft 81 ff. Er huldigt jedoch nicht ausschließlich der historisch-grammatischen Methode, sondern wendet sich gegebenen Falles auch der allegorischen Erklärungsweise zu, deren Berechtigung er de mon. ex. 740 A B betont und die er in seinem Sermo zu Lk in weitem Umfang anwendet.

Digitized by Google

aszetischen Übungen der Mönche. Von den ägyptischen Mönchen ist es bekannt, daß sie des Nachts die Hl. Schrift betrachteten oder auswendig lernten und im Psalmengesang bis zum Morgen verharrten [1]).

Die Wertschätzung der Hl. Schrift gründet sich für Nilus auf ihren Ursprung und ihre Wirkungen. Sie ist „gotteingehaucht" [2]), sie ist Lehre „des heiligen und anbetungswürdigen Geistes". In den Worten der gotteingehauchten (*θεοπνεύστου*) Schrift liegt das Himmelreich verborgen, das denen enthüllt wird, die im Gebete, in der Ruhe und in der Lesung verharren, woraus dem Geiste Erleuchtung zu kommen pflegt [3]). „Sie wird allen alles, damit die Menschen gerettet und des ewigen Lebens gewürdigt werden," sagt Nilus mit seinem Meister Chrysostomus [4]).

Im einzelnen wird die Hl. Schrift als Heilmittel gegen die bösen Gedanken gepriesen: „Die Betrachtung der Worte des hl. Geistes vernichtet den Wald der bösen Gedanken, indem sie geistiges Feuer erzeugt, wie geschrieben steht (Ps 89, 4): „in meiner Betrachtung wird sich Feuer entzünden;" ja die Worte der Schrift versetzen die Seele dessen, der sie mit Verlangen liest, aus einem schlimmen Zustand in einen guten, wie im Briefe an einen gewissen Cyprianus ausgeführt wird [5]). Daher auch die Aufforderung, nicht bloß zu unverdrossenem Gebete, sondern auch zum Psallieren und zum Studium der Lehre des heiligen und anbetungswürdigen Geistes [6]). Die Lesung muß freilich vorgenommen werden, um Demut zu erwerben, nicht aus Eitelkeit, wie dies beim Mönch Aëtius der Fall, der deshalb die Versuchung zur Unzucht nicht los wird [7]). Eine wahre Erquickung scheint es für unsern Autor, wenn er einen findet, der mit Geist und Herz sich der Schriftlesung widmet, wie der Mönch Palladius, der die Hl. Schrift so tief erfaßt hat wie wenige andere [8]). Aber wie Nilus wünscht, daß nur solche, die wie Palladius alle Makel der Seele abgewaschen, das allheilige Buch (*τῶν παναγίων λογίων*) berühren [9]), so warnt er ebenso vor dem Schriftstudium, das nur dem Zwecke dient, mit den Kenntnissen zu prunken, wie es der Diakon Eugenius tut [10]), oder vor einseitigem Bibellesen unter Vernachlässigung der übrigen Obliegenheiten, wie es beim Mönche Paulus der Fall war [11]). Ihn gemahnt

[1]) Schiwietz, Das Mönchtum des Morgenlandes I 112.
[2]) 112 D. [3]) 529 C. [4]) 472 B. [5]) 516 B. [6]) 529 C.
[7]) 225 B. [8]) 256 C. [9]) 256 D. [10]) 120 B.
[11]) 576 D 577 A. Daß unter „*βιβλίον*" das Buch der Bücher zu verstehen ist, ergibt sich aus dem vorgesetzten Artikel.

Digitized by Google

er an seine Pflicht nicht ohne Hinweis auf den Erzvater Antonius: „Nicht tat so Antonius; er setzte sich bald zur Handarbeit hin, erhob sich dann zum Gebete, er, der, wie bekannt, von oben Erleuchtete“ [1]). Wenn Paulus wisse, daß aus einem Stein kein Haus erbaut werde, so möge er auch bedenken, daß es nicht einer Tugend nur, des Lesens, bedürfe, sondern er solle auch das Gebet, Psalmengesang, andauernde Nachtwachen halten und so Gott gefallen [2]).

Besonderer Wertschätzung erfreut sich bei Nilus die Beschäftigung mit den Psalmen. Und wie er nicht geizt mit dem Lobe eines Laien, des Kanzlers Quintilius, der dem Psalmen- und Hymnengesang eifrig obliegt [3]), so fordert er auch in seiner „Unterweisung“ die jüngeren Mönche auf, „die ambrosische Süßigkeit des Psalmengesanges zu kosten“ [4]), ermahnt den Mönch Kallinikus „auf die hohen Berge emporzueilen durch beständigen Psalmengesang“ [5]).

Nilus unterscheidet ein Beten der Psalmen a) mit Geräusch (*ψοίζῳ*), (d. h. wohl mit Begleitung eines Instrumentes, der Harfe oder Zither), b) bloße Rezitation (*ἀδολεσχεῖν*), c) Absingen der einzelnen Worte (*μελωδεῖσθαι τὰς λέξεις*) [6]). Als Zeit des Psallierens erfahren wir schlußweise die Nachtzeit und die Zeit am Morgen nach dem Aufstehen [7]).

Das Psalmgebet ist apostolischen Ursprungs [8]). Es verbindet den Psallierenden mit Gott [9]). Von dieser gotteinenden Wirkung des Psallierens ist unser Autor tief durchdrungen. Daher läßt er sich einem Mönche Theodor gegenüber vernehmen: „Fürwahr, wenn uns oftmals aus dem Verkehr mit einem wackeren Manne der größte Nutzen erwächst, wieviel mehr werden wir gewinnen, wenn wir Tag und Nacht uns durch Gebet und Psalmengesang mit Christus, dem Herrn des Alls, unterreden“ [10]). Psalter und Zither äußern ihre segensvollen Wirkungen dadurch, daß sie die natürlichen Kräfte des Menschen im Kampfe gegen die weltlichen Gedanken unterstützen: „Zum Felsen der Erkenntnis, dem Psalterium, müssen wir eilen, durch unsere Tugenden die Saiten

[1]) Ebd.

[2]) Ebd. Denselben Gedanken in ähnlicher Form spricht Nilus auch dem Abte Aphthonius gegenüber aus, wenn er sagt: „Wie soll der, der beständig das Buch in der Hand hält, das geistige Gebäude durch die Beobachtung eines einzigen Gebotes wie aus einem einzigen Stein vollenden und herstellen können“ 3, 493 D.

[3]) 277 A B. [4]) 537 B. [5]) 405 A.

[6]) tract. ad Eul. 1105 A. [7]) Ebd. 1103 D.

[8]) 277 A. [9]) Ebd. [10]) 460 B.

Digitized by Google

der Erkenntnis schlagend", wenn wir die geistige Trägheit überwinden und die Wachsamkeit erhalten wollen [1]). Mit dem Gebete verbunden, erscheint der Psalmengesang auch als Waffe gegen dämonische Angriffe [2]). Freilich muß, wie das Gebet überhaupt, so auch das Psallieren in der richtigen seelischen Verfassung geschehen. Deshalb des Nilus Aufforderung an die Mönche „vor der Versammlung geweckt, Gedanken des Lichtes in der Seele zu hegen, um wohlvorbereitet an den Psalmengesang herantreten zu können" [3]). Auf dieser Wertschätzung der Psalmen und des hl. Gesanges überhaupt ruht auch seine Forderung, die Mönche Psalmen, Hymnen, geistliche Lieder (*ᾠδὰς πνευματικάς*) zu lehren [4]).

B. Körperliche Aszese.

a) Die Arbeit ist ein wesentlicher Bestandteil der mittleren Armut. Ihr gottgesetzter Zweck ist schon im Paradiese die Beschaffung des Lebensunterhaltes gewesen, da die ersten Menschen die beständige Erquickung im Dienste Gottes und im Umgang mit ihm nicht ertragen konnten [5]). Eine ähnliche Aufgabe hat sie auch bei den Mönchen. Daher empfiehlt Nilus Wechsel zwischen Arbeit und Gebet. Sie regelt die aszetische Tätigkeit. Durch Ermüdung (in der Arbeit) bezähmt der Mönch den Körper und besänftigt die ungeordneten Begierden; die Seele aber, die sich mit dem Körper abmüht und nach Erfolg verlangt, macht er so bereitwilliger zum Gebet und stattet sie mit frischen Kräften aus. Insofern ist die Arbeit der Anker des Geistes, der ihn sicher in den Hafen gelangen läßt [6]). Sie richtet auch die Seele wieder auf, die ob ihrer Sünden mit der Verzweiflung ringt, und ist so der Trost der Seele wie die Söhne der Trost der trauernden Witwe [7]). Der Wechsel in der Tätigkeit, der Übergang von einem Werke zum andern, ist eine Erleichterung gegenüber der Eintönigkeit, die im Verweilen bei einem Gegenstande liegt [8]). Gebet und Arbeit ergänzen sich gegenseitig in ihren Wirkungen [9]). In Anbetracht des Wertes der Handarbeit ermahnt der Sinaite sogar den Lektor Helladius, die Handarbeit als nützlich und ernüchternd hochzuschätzen, indem er am Bei-

[1]) de mal. cog. 1221 A. [2]) 524 A. [3]) tract. ad Eul. 1104 D.
[4]) 493 CD. [5]) de vol. paup. 988 C
[6]) Ebd. 1001 B *ἄγκυραν εἰδὼς τῆς διανοίας εἶναι τὸ ἔργον, ὁρμᾶν παρασκευάζον αὐτὸν (τὸν μοναχὸν ἀσφαλῶς).*
[7]) tract. ad Eul. 1136 B. [8]) de vol. paup. 1000 B.
[9]) Über das Verhältnis der Arbeit zur christlichen Vollkommenheit vgl. Weber, Evangelium und Arbeit 187, bes. 189 f.

Digitized by Google

spiele der Israeliten, die untätig in der Wüste in Götzendienst verfielen, den Schaden der Trägheit beleuchtet [1]).

Außer dem wohltätigen Einfluß, den die Arbeit auf Körper und Geist ausübt, hat sie auch noch einen anderen Zweck: sie soll nämlich den Mönchen den nötigen Lebensunterhalt verschaffen. Während nämlich die ersten Heiligen (im A T) nur der Seele lebten [2]) und ihren Schöpfer lobten ohne Rücksicht und Sorge für den Leib, da ihnen das Nötige nach Gottes Willen jederzeit zuteil wurde, müssen ihre Nachfolger heutzutage für die nötige Erquickung des Leibes Sorge tragen, um ihn nicht gegen den Willen dessen, der ihn mit der Seele verbunden hat, zugrunde gehen zu lassen; daher widmen sie sich der Handarbeit, soweit es der unerbittlichen Notwendigkeit entspricht [3]). Es darf jedoch dabei der Geist nicht beschwert werden, um die Seele nicht zum Guten träge zu machen [4]). Die Erträgnisse der Handarbeit sollen auch für die Bewirtung der Gäste verwandt werden [5]).

Durch die Arbeit, den Pfaden der Apostel folgend, werden die Mönche der Notwendigkeit enthoben, mit der Welt in Berührung zu kommen und andere, indem sie etwas heischen, zu belästigen [6]). In diesem Sinne pflegte auch der Mönch Albianus in der nitrischen Wüste angestrengte Handarbeit, um dadurch nach jeder Richtung hin sich seine Unabhängigkeit zu bewahren und nicht einem Wohltäter zu gefallen reden oder schweigen zu müssen, wo er ihn tadeln sollte [7]).

Wenn nun Handarbeit in maßvollen Grenzen die beiden Vorteile der Abspannung der Seele und der Beschaffung der nötigen Nahrung gewährleistet, so ist begreiflich, wenn Nilus vor künstlerischen Betätigungen warnt, die wohl Reichtum verschaffen, aber auf die Seele vergessen lassen [8]).

b) Fasten. Zur körperlichen Aszese gehört auch die Regelung des Speisegenusses. Die Nahrung des Mönches ist nach Nilus eine vegetabilische, wie sie Gott den ersten Menschen im Paradiese vorgeschrieben hat [9]). Die Frage, ob sie für den Menschen

---

[1]) 196 B. [2]) de vol. paup. 1005 A.
[3]) de vol. paup. 1005 A B. [4]) Ebd.
[5]) tract. ad Eul. 1125 D 1128 A. [6]) Ebd. 1020 C.
[7]) orat. in Alb. 708 A B.
[8]) 440 D. Wertvolle Darlegungen über die Stellung der Kirchenväter zur Arbeit bietet Eberle, Arbeitsmotive im Lichte der christlichen Ethik, München 1912. Vgl. bes. S. 1124 ff.
[9]) de vol. paup. 985 C.

Digitized by Google

geeignet sei, wird durch den Hinweis auf den Schöpfer und seine Würde von vornherein abgeschnitten [1]). Als erprobte Nahrung der Brüder nennt Nilus Brot, Öl, Wasser, nicht bis zur Sättigung und nur einmal am Tage genossen [2]). In narr. III schildert Nilus diese Nahrung der Mönche auf Sinai des näheren als solche von Gemüse und Baumfrüchten [3]). Albianus in der nitrischen Wüste genoß einfaches Brot, und das nicht bis zur Sättigung, und Wasser als Kühlungsmittel gegen die Hitze; nahm man es aber gegen die Kälte, so wurde es an der Sonne erwärmt [4]). Übrigens scheint Nilus auch den Weingenuß für zulässig gehalten zu haben, wie sich aus einer Äußerung ergibt, derzufolge länger dauernde Enthaltung von Wein und Öl Veranlassung zu eitlen Gedanken wird, welche die für die Aszese aufgewendete Zeit dem Aszeten vorrechnen und ihn zur Lässigkeit in seinen Mühen veranlassen [5]).

Interessant ist, daß Nilus immerhin im allgemeinen sich für eine individuelle Ernährung der Mönche ausspricht, und wieder zeigt sich hier sein maßvolles Abwägen aller Verhältnisse. Der Bischof Philon, der den Insassen seines Klosters eine Regel geben wollte (*κανονίζειν*), hatte sich von Nilus brieflich Auskunft über die Lebensweise der Mönche erbeten. Er bekam die Antwort, die verschiedene Beschaffenheit des Leibes scheine ihm auch eine dem Individuum entsprechende Nahrung zu gebieten. Daher empfiehlt er für die Gesunden Hülsenfrüchte (*ὀσπρίων*), für Schwächliche Gemüse (*λαγάνων*), für ganz Schwache und Gebrechliche angemessene Fleischnahrung (*τὴν ἀπὸ τῶν κρεῶν σύμμετρον ὀρέγειν βοήθειαν*) [6]). Also gestattet er immerhin gegebenen Falles die Fleischnahrung.

Auch fromme Mönche [7]) scheinen bei aller Anspruchslosigkeit manchmal um ihre nötige Nahrung gebangt zu haben, wie der Mönch Hadrian, den Nilus beruhigt mit dem Hinweis auf die göttliche Allmacht, die ihm aus Steinen Helfer erstehen lassen kann [8]). Offenbar unter dem Drucke dieser Sorge hat ein Mönch Alexander sogar Leute gezwungen, ihm Früchte zu bringen. Nilus verweist ihm dies ernstlich mit ähnlichem Hinweis auf Gottes allmächtige

[1]) De vol. paup. 985 C.

[2]) de mal. cog. 1229 C. Vgl. tract. ad Eul. 1120 A.

[3]) narr. III 616 A. [4]) or. in Alb. 708 B.

[5]) tract. ad Eul. 1120 A.

[6]) 276 CD.

[7]) 225 D; ähnl. 292 D. Wohl Anachoreten, auf denen die Bürde der Sorge für den täglichen Unterhalt lastet. Vgl. Rothenhäusler, O. S. B., Zur Aufnahmeordnung der Regula s. Benedikti 62.

[8]) 225 D.

Digitized by Google

Hilfe wie bei Hadrianus [1]). In dieser Meinung mochte Nilus bestärkt werden, wenn er sich an Personen erinnerte, die in der Tat ihre ganze Habe in den Dienst der Mönche gestellt hatten. So rühmt Nilus in rückhaltloser Anerkennung den Tribunen Sosipater, der seinen „gottgeschützten" (*θεοφύλακτον*) Reichtum ohne Rücksicht auf Kinder und Verwandtschaft zum Besten der Mönche, als deren „Lasttier" [2]), wie er sich selbst zu nennen beliebt, aufzubrauchen Verlangen trägt, ihrem Dienste unentwegt ergeben. Ihm, „dem Allerbesten, dem Gottesverehrer", verheißt er, „daß er einst unzweifelhaft ins Himmelreich mit den Mönchen einziehen werde als deren herrlicher Begleiter und Diener und mit ihnen in unvergänglichen Ewigkeiten an den unaussprechlichen Gütern teilhaben werde" [3]).

Andererseits gab es Mönche, die im Genusse von Speisen ängstlich waren. Den Chariton muß der Sinaite belehren, daß es keine Sünde sei, zu bestimmter Stunde sich der täglichen Nahrung zu nahen, wenn er nur sogleich wieder im Aufblick des Geistes zum Himmel die irdischen Sorgen abweist [4]).

Außenstehende scheinen manchmal, wohl in heuchlerischer Mißgunst, den Mönchen Vorhaltungen ob zu üppigen Genusses von Speise gemacht zu haben. Denn Nilus muß die Mönche gegen einen gewissen Komes Philoromus in Schutz nehmen, dem der Tisch der Mönche zu reichlich dünkt: im Vergleich mit seinen Schwelgereien und beständigen Gelagen, sagt ihm Nilus, sei jenes Leben höchste Armseligkeit (*κακουχίαν μεγίστην*), schwere Entbehrung und Dürftigkeit. Er solle der mannigfaltigen Anstrengungen der Mönche gedenken, dann werde er nicht spotten, wenn die Mönche manchmal zur Erquickung des erschöpften Körpers bessere Speisen genössen, zumal dies in lauterster Weise geschehe [5]). Welche tatsächliche Unterlage jener Vorwurf haben mochte, läßt sich aus Nilus nicht entnehmen.

Wie demnach die Aszese des Körpers durch den Genuß nur einfacher und leicht beschaffbarer Nahrung geübt wird, so noch mehr durch direkte Enthaltung von Speisen oder leibliches Fasten [6]). Schon oben haben wir vom Fasten der Mönche auf

---

[1]) 137 C. Bemerkenswert ist, daß hier Nilus solche, die würdig sind, den Mönchen Früchte zu verabreichen, unterscheidet, und solche, die es nicht sind.

[2]) 273 D „*Καὶ αὐτὸ δὲ τὸ λέγειν σε κατὰ συντυχίας, κτῆνος ὑπάρχειν τῶν μοναχῶν.*" [3]) 273 D 276 A. [4]) 225 C. [5]) 188 A B.

[6]) Im Gegensatz zum leiblichen Fasten kennt Nilus auch ein geistiges, die Enthaltung von den Leidenschaften 212 B.

Digitized by Google

Sinai gehört; Nilus empfiehlt es aber auch ausdrücklich Laien [1]) und Aszeten, auch weiblichen [2]). Das Fasten geschieht nach der Anordnung der Vorbilder des monastischen Lebens, wie Nilus dem Zönobiten Silvanus ausführt [3]). Dabei aber fordert er ein maßvolles Fasten; der Fastende muß im Gehorsam gegen den Rat berufener Beurteiler bereit sein, durch Speise und Trank den ermüdeten Körper zu erquicken [4]). Fasten ist wertvoll zur Erlangung der Demut der Seele. Der Demütigung seiner Seele wegen hat David in Trauer gefastet und auch wir sollen die Seele durch Fasten demütigen [5]). Es ist ein Schutzmittel gegen feindliche Angriffe: „Für eine Waffe halte das Fasten . . ." [6]). Das Fasten bildet aber auch eines jener guten Werke, die einem prahlerischen Mönche durch die Dämonen verloren gehen. So finden andauernd fastende Mönche den Besuch eines Bruders auf Veranlassung der Dämonen lästig [7]), wohl weil sie das Fasten zu ihrem Leidwesen unterbrechen müssen.

c) Ruhe und Schweigen. Nilus spricht öfters von *ἡσυχία*, *ἡσυχάζειν*, Ruhe, Ruhehalten. Er versteht darunter nach den vorliegenden Äußerungen das zurückgezogene Verweilen in der Einsamkeit der Anachorese oder des Zönobiums im Gegensatze zu dem unstäten Umherwandern, dem sich viele Mönche hingaben. „Eine versetzte Pflanze, sagt er, bringt keine Frucht und ein umherstreifender Mönch (*κυκλευτής*) wird keine Tugendfrüchte bringen" [8]). Die Ruhe ist ihm geradezu ein Erfordernis des Mönchsstandes [9]) und notwendig mit der Anachorese verbunden: „Was hast du denn erwartet, als du die Anachorese und Ruhe wähltest?" [10]), ruft er dem unstäten Mönch Thaumasius zu, und einen anderen, Hilarius, fordert er auf, endlich einmal von seinem Umherwandern zu lassen, seßhaft zu werden (*ἑδραῖος καὶ ἀμεταχίνητος*) und sich der Ruhe hinzugeben (*ἡσυχίαν ἀσκεῖν*) [11]). Ist es doch Zweck dieser Ruhe, die von außen und von den Dämonen drohenden Gefahren abzuhalten. Mit Ruhe soll man beim Kampfe gegen die Phalanx der Dämonen die Tore der Seele verrammeln [12]). Und dem Mönch Albianus stellt er die Pflicht des Ruhehaltens vor Augen, damit er

[1]) 149 B. [2]) 148 D. [3]) 193 B. [4]) Ebd.
[5]) tract. ad Eul. 1136 D 1137 A. [6]) cap. par. 1253 B.
[7]) tract. ad Eul. 1125 D. [8]) de octo spir. mal. 1160 A.
[9]) 257 A *Σὺ μόνον θέλησον ἡσυχάσαι, καθὼς ἀπαιτεῖ τὸ μοναχικὸν πρᾶγμα.* Vgl. 233 D: *τὴν ἡσυχίαν τὴν πρέπουσαν.* 137 C: *σχόλασον . . . τῇ πολλῇ κατὰ ψυχὴν ἡσυχίᾳ.*
[10]) 388 A. [11]) 224 D. [12]) tract. ad Eul. 1113 A.

Digitized by Google

nicht durch häufige Ausgänge die dem Geiste durch die Sinne geschlagenen Wunden wieder neu aufreiße, sondern den Umgang mit jungen Leuten fliehe und so die schon vorhandenen Phantasiebilder allmählich auslösche [1]).

Es gab aber auch Mönche, die in guter Absicht solchen Wechsel des Ortes vornahmen, wie ein gewisser Mönch Venustus, der im Wahne, seine gedrückte Stimmung und schlechten Gedanken bannen zu können, unstät umherzog, oder wie der Mönch Athanasius, der sein Kloster verlassen zu müssen glaubte, um seine Tugend zu erhöhen. Aber Nilus macht den einen darauf aufmerksam, daß er mit seinem Gebaren dieses Ziel keineswegs erreiche, vielmehr nur den Ort wechsle, die inneren Qualen aber erhöhe [2]); und dem anderen bedeutet er, daß er in seinem Drange nur die Ränke des Satans gegen Unerfahrene sehe [3]). Doch muß gesagt werden, daß Nilus kein absoluter Gegner zeitweiliger Entfernung aus dem Kloster war. Dringende und unerbittliche Notwendigkeit (*ἀπαίρητος καὶ μεγάλη ἀνάγκη*) gestattete eine Ausnahme; aber, wie obige Äußerungen bezeugen, nicht innere Seelennöten, sondern wohl nur unabweisbare äußere Pflichten, besonders die der Nächstenliebe gegen Brüder, bildeten eine Notwendigkeit. Hierin begegnet sich Nilus mit den ägyptischen Mönchen.

Wo aber der Ortswechsel auch zu gestatten ist, soll er doch nicht aufs Geratewohl und ohne Prüfung vorgenommen werden, wie Nilus dem Mönche Linnius erklärt [4]).

Mit der Ruhe muß sich das Schweigen verbinden. Nilus fordert nicht etwa absolutes Schweigen, sondern verpönt nur ein Übermaß von Rede. Wertvoll dünkt ihm die Unterredung mit einem guten Manne [5]), doch ist er überzeugt, daß die Zunge viele Eitle ins Verderben stürzt [6]), daß überhaupt das Sprechen über weltliche Dinge zu vermeiden ist [7]). Daher sein Axiom: wenig sprechen, mehr denken [8]). Daß hierin von den Mönchen zuweilen gefehlt wurde, war ihm nicht entgangen. Dem Mönch Julianus drückt er unverhohlen seine Verwunderung darüber aus, daß er, ohne gefragt zu sein, beständig plaudere, während verständige und

---

[1]) 485 C.

[2]) 189 D 192 A. Vgl. 232 D. Auch Palladius berichtet, daß ihm einst Kronius, der Priester von Nitrien, erzählt habe, er sei, von Seelenqualen gefoltert, seinem Kloster entflohen und zum Berge des hl. Antonius geflüchtet. Butler, The Lausiac History II 63.

[3]) 228 D; andere abmahnende Äußerungen vgl. 189 B 257 A 252 A.

[4]) 189 B. [5]) 561 B. [6]) 492 C. [7]) 453 C. [8]) 533 A.

Digitized by Google

gebildete Mönche nur reden, wenn sie gefragt sind, manche überhaupt aus Demut immer schweigen [1]). Solche Schwätzer handelten so aus Eitelkeit und Gefallsucht, ernteten aber nur Spott und Hohn [2]). Besonders warnt er auch die jüngeren Mönche, nicht dreist zu sein vor älteren, sondern Schweigen zu beobachten [3]).

d) Wachen. Liegen auf dem Boden. Auch auf den Schlaf der Mönche kommt Nilus zu sprechen. In der Unterweisung für jüngere Mönche eifert er gegen eine zu lange Ausdehnung des Schlafes, und zwar in allgemeinen Ausdrücken, aber mit einer sprachlichen Färbung, die es verrät, daß er Tatsachen im Auge hat. Obwohl man es oft gelesen, daß ein besonnener Mann nicht die ganze Nacht hindurch schlafen solle, ignoriere man dies ganz. Wer den Herrn und sein Gericht erwarte, der dürfe nicht die ganze Nacht daliegen, wie ein Toter. Daher fordert er dazu auf, die Tyrannei der Gewohnheit abzulegen und zur Übung frommer Werke sich aufzuraffen [4]).

Als Schlafstätte diente den Mönchen wohl der Boden ihrer Zelle. Daher wird das Liegen auf dem Boden (*χαμευνία*) als verdienstlich empfohlen [5]). Dabei kann an eine Unterlage wohl gedacht werden. Denn von dem Mönch Albianus in der nitrischen Wüste heißt es, daß das Fell der Gazelle (wir lesen *κώδιον* statt *κάδιον*) den durch beständige Arbeit ermüdeten Körper erquickte [6]).

Dem übermäßigen Schlaf gegenüber empfiehlt Nilus vielmehr das Wachen in der Nacht (*ἀγρυπνία*). So wird es z. B. dem Mönch Paulus [7]) angeraten, dem Aëtius wird es als Waffe gegen dämonische Angriffe gepriesen [8]). Sein vollstes Lob aber singt er im Briefe an den Diakon Timotheus: „Das gottgemäße Nachtwachen (*ἡ γὰρ κατὰ θεὸν ἀγρυπνία*), das uns einsam umfängt, entfernt uns von dem Haufen der Feinde, der Unruhe der Geschäfte und vom Umgange mit Freunden, es benutzt die Gelegenheit, zieht uns wie eine gütige Mutter, an einem nicht umlärmten, sondern von Ruhe, Nüchternheit, Stille und vollem Frieden erfüllten Orte an sich und öffnet dann die Schätze der Weisheit, der würdigen Lehren und göttlichen Erleuchtungen. In der Stille bereichert es unsere Seele; und wenn wir all das uns Gegebene nüchtern bewahren — glückselig wir und dreimal glückselig“ [9]). Was Nilus da sage, das wüßten sehr wohl die Eingeweihten (*οἱ μύσται*) und die Zöglinge des rühm-

---

[1]) 489 B. [2]) 489 C. [3]) 533 A. [4]) 537 AB.
[5]) 429 D 464 C 492 B. [6]) orat. in Alb. 708 B.
[7]) 577 B. [8]) 225 B. [9]) 93 CD.

Digitized by Google

lichen Nachtwachens, die da auf ihrer Leier Gottes Lob erschallen lassen [1]).

e) Äußeres Auftreten. Kleidung. Auch das ganze äußere Auftreten des Mönches soll bekunden, daß er seinen Körper in strenger Aszese hält. Seine Vorschriften gibt Nilus nahezu wörtlich im Anschluß an Basilius [2]). Es geziemt dem Mönche eine würdevolle Haltung (*κοσμιότητα σχήματος*) [3]). Daher gilt es zunächst, Zunge und Auge in Zucht zu halten [4]). Die Rede soll angemessen und wohlgesetzt sein [5]). Der Mönch spreche wenig, aber denke mehr [6]); er sei nicht geneigt zum Lachen [7]) noch überhaupt irgendwie anmaßend in seinen Worten [8]). Sein Blick sei zu Boden gesenkt, aber die Seele emporgehoben [9]). In seinem Gange offenbare sich Festigkeit und Einfachheit [10]).

Auch die Kleidung ist in den Bereich der körperlichen Aszese zu ziehen. Was wir im einzelnen über mönchische Kleidungsstücke vernehmen, verdankt seine Erwähnung hauptsächlich gelegentlichen Anfragen und Belehrungen. Nilus kommt es vor allem darauf an, die Einfachheit zu betonen und auch hier, wie bei der Nahrung, den Grundsatz möglichster Bedürfnislosigkeit für den Leib durchzuführen. Nilus macht sich, nachdem er seine Ansicht über die Nahrung der Mönche dargelegt, selbst den Einwand: „Aber die Beschaffung der Kleider bereitet doch große Sorge?“ [11]) Er gibt dies zu für den Fall, daß die herkömmliche Weichlichkeit ins Auge gefaßt werde, leugnet es aber, wenn das Bedürfnis allein berücksichtigt werde [12]). Er will offenbar nur der höchsten Einfachheit das Wort reden, wenn er auf die Stammeltern hinweist, die keine feinen Gewebe, Byssus oder Purpur getragen hätten, sondern nur rasch gefertigtes Gewand aus Häuten; diese Grenzen habe Gott im Hinblick auf die leiblichen Bedürfnisse gesetzt und damit die jetzt herrschende Schmach der Kleiderpracht zurückgewiesen [13]).

---

[1]) Ebd. und 96 A.

[2]) Vgl. Nilus 532 D 533 A (*δεῖ* ... bis *ἀξίωμα*) und Basilius, sermo de ascetica disciplina PG 31, 648 CD 649 A.

[3]) 532 D. [4]) 569 B.

[5]) 532 D *φωνὴν σύμμετρον καὶ εὔτακτον.*

[6]) 533 A *Ὀλίγα φθέγγεσθαι, πλείονα δὲ νοεῖν.*

[7]) Ebd. *μὴ πρόχειρον εἶναι περὶ γέλωτα.* Vgl. 544 A cap. par. 1256 B.

[8]) Ebd. *μὴ θρασύνεσθαι λόγῳ.*

[9]) Ebd. *κάτω τὸ βλέμμα ἔχειν, ἄνω δὲ τὴν ψυχήν.*

[10]) 569 C. *ἐν τοῖς βαδίσμασι τὸ εὐσταθὲς καὶ ἀπέρπερον.*

[11]) de mon. ex. 740 D. [12]) Ebd. 741 A.

[13]) Ähnlich de vol. paup. 988 CD, de mon. ex. 741 A.

Digitized by Google

Auffallenderweise sagt Nilus wenig von der Kleidung der Mönche auf Sinai. Er nennt nur das Kentonion. Als die Mönche an jenem verhängnisvollen Morgen aus der Kirche geschleppt waren, zogen ihnen die Barbaren das Kentonion aus (*ἀποδύσαντες τῶν κεντωνίων*), um sie dann zum Hinschlachten sich aufstellen zu lassen [1]). Was den Stoff angeht, so erwähnt er zweimal das „härene Gewand" im Briefe an den Mönch Faustus [2]). Genaueres erfahren wir über die Kleidung des Mönches Albianus in der nitrischen Wüste. Albianus trug ein Gewand, das mit ihm durchs Leben ging, ohne je in der ganzen Zeit gewechselt worden zu sein; er trug weder Sandalen noch sonst welche Schuhe; provisorisch (*σχέδια*) nähte er sich Schuhe aus Palmgras [3]).

Daß Nilus die Kleidung der Mönche als auszeichnendes Standesgewand betrachtete, ergibt sich aus mehreren Äußerungen. So ruft er dem Mönch Amphilochius zu: „Auch du wurdest unsichtbarerweise gesalbt, als du dich dem verehrungswürdigen Gewande nahtest" [4]).

Ein andermal tröstet er den verzagten Mönch Johannes, indem er ihn auffordert, er möge zur Hebung seiner Verzagtheit an die mannigfachen Führungen Gottes vor der Übernahme des Mönchsgewandes sich erinnern (*πρὸ τοῦ σχήματος τοῦ μοναδικοῦ*) [5]). Das Mönchskleid soll auch ein Symbol der inneren demütigen Gesinnung sein. An den Mönch Faustus schreibt Nilus: „Das härene Gewand fordert eine ganz demütige Gesinnung. Wenn du lügnerisch prahlst und täglich herumstreitest und andere schlägst und dich wie ein Wahnsinniger benimmst, weshalb trägst du das härene Gewand? Denn das Gewand ist mit deiner Gesinnung unvereinbar; das Einsiedlerleben fordert, Wahrheit und Gerechtigkeit liebend zu umfassen, nicht schauspielerische Verstellung und eine angelernte Wahrheit und Gerechtigkeit" [6]). Der Symbolik des Mönchsgewandes brachten auch die Laien Interesse entgegen. So erkundigt sich der Heerführer Kandidianus brieflich bei Nilus, warum die Mönche beim Ankleiden das Gewand auf der linken Schulter aufwerfen, so daß die ganze linke Seite entblößt ist, während die Weltleute die rechte Seite des Körpers offen darbieten. Das tun nun die Mönche nach Nilus in der Befolgung des Wortes des Herrn: „Was deine Rechte tut, soll die Linke nicht wissen" (Mt 6, 3), d. i. die guten Werke, die der Mönch verrichtet, sollen verborgen sein vor dem verderb-

[1]) narr. IV 628 A. [2]) 240 CD. [3]) orat. in Alb. 708 B. [4]) 241 B.
[5]) 568 B. [6]) 240 CD.

Digitized by Google

lichen Ehrgeiz und dem Gefallen der Menschen; denn die Linke bedeutet in der Tat diesen Zustand. Mit Recht verbergen sie ihre guten Werke vor den Menschen; die eigenen Fehler aber pflegen sie ganz offen vor allen zu sagen" [1]).

§ 24. Prinzip und Beweggründe des monastischen Strebens. Innere Gesinnung als Bedingung des monastischen Verdienstwirkens.

Haben wir bisher mehr die äußere Lebensform des Mönches betrachtet, so wenden wir uns nun zu dem innern Lebensprinzip, gewissermaßen zu der Seele des monastischen Berufes.

Prinzip und Grund alles monastischen Strebens und übernatürlich verdienstlichen Wirkens sind die drei göttlichen Tugenden. Daher sucht auch der Dämon, wenn er den Menschen verderben will, diese Grundlage zu zerstören, wie Nilus im Brief an den Mönch Thaumasius ausführt. „Ziel für den Dämon, den Schöpfer und Bildner der Schlechtigkeit ist es, jeden Menschen in tiefes und unsagbares Leid zu stürzen und ihn vom Glauben, von der Hoffnung und von der göttlichen Liebe zu trennen, die doch die wichtigsten und machtvollsten Bestandteile (*κυριώτερα . ., κράτιστα*) der Frömmigkeit gegen Gott sind" [2]). Als Grundpfeiler des christlichen Lebens sind sie auch der sichere Nährboden für das gesamte Tugendstreben des Menschen. „Wer diese drei hat, den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, der wird sein wie eine Stadt mit drei Mauern, festgegründet auf den Tugenden" [3]). Sie sind die Waffenrüstung für den Kämpfer auf der Bahn der Entsagung. „Wer Entsagung zu üben sich vorgenommen hat, der suche seinen Halt in dem Glauben, lasse von der Liebe sich beherrschen und stärke sich mit der Hoffnung" [4]).

Die Liebe muß, wie Nilus dem Mönche Dionysius ausführt, notwendigerweise von den Mönchen erstrebt werden, denn sie ist es, die Nilus mit dem göttlichen Apostel als die Fülle des Gesetzes (Röm 13, 13) definiert [5]). Das Objekt der Liebe und zugleich ihr Wesen ist Gott. „Die Liebe hat nichts zu eigen außer Gott; denn sie ist Gott selbst" [6]). Ohne sie ist alles Irdische bedeutungslos und bringt keinen Nutzen. Daher soll der Anachoret alle Mühe, sie zu erwerben, aufwenden [7]). Gott läßt ja alle zu zu seiner Liebe,

[1]) 325 D 328 A.
[2]) 397 C. [3]) tract. ad Eul. 1108 A. [4]) Ebd. 1108 B.
[5]) 241 C. [6]) tract. ad Eul. 1124 C. [7]) Ebd. 1136 D.

Digitized by Google

auch die armseligen Menschen, und schämt sich nicht, gleiche Ehre mit ihnen zu genießen, solange ihr Verlangen sich auf Vertrauen gründet [1]).

Als lebendige Kraft erweist sich die in der Seele thronende Liebe insbesondere gegenüber der rein sinnlichen Liebe wie überhaupt gegenüber der Sünde. Sie ist die Feindin der sinnlichen Liebe (*πορνεία*) und schließt deshalb alles aus, was diese fördert. Daher bestimmt sie der hl. Aszetenlehrer vom Standpunkte sittlichen Ringens dahin: „Die Liebe führt zur Apathie, vernichtet aber die Leidenschaften: sie bringt den Langmut hervor, sie kühlt die glühende Begier und läßt den Stolz sinken" [2]). Ohne daß „die Früchte der Liebe" dem Herzen eingeträufelt werden, ist ein Erlöschen der physischen Leidenschaften nicht möglich [3]). Wo sie aber waltet, da frohlockt sie selbst über das, was sie hervorruft. „Wie die Sonne mit ihren goldschimmernden Strahlen der ganzen Erde zulächelt, so freut sich auch die Liebe über jegliche Seele ob ihrer lichthellen Werke; denn wenn wir sie erworben haben, dann haben wir die Leidenschaften ausgelöscht, und unser Glanz erhebt sich bis zum Himmel" [4]).

Um die Mönche in ihrem Eifer nicht ermüden zu lassen, sie vielmehr noch mehr anzuspornen, ist der Sinaite bemüht, ihnen starke Beweggründe vor die Seele zu führen. Eines dieser Motive, das wirksamste, ist der Hinweis auf die ewigen Güter des Himmels. So sucht er den Mönch Thaumasius zu mannigfaltigen Tugendwerken mit den Worten zu begeistern: „Wohlan, harre dankbar und starkmütig aus in fester Gesinnung, mit reichlichem Flehen, in angestrengtem Wachen und rühmlicher Enthaltsamkeit, indem du Besseres erwartest, und du wirst das Ziel derer schauen, die für Christus kämpfen: das Heil . . ." [5]). „Der richtige Weg (*μέθοδος*) in Verfolgung der Tugenden" heißt es im Briefe an den Mönch Limenius, „verschafft eine Seligkeit in den Himmeln, die weder in Worten ausgesprochen noch im Geiste erfaßt noch in Gedanken begriffen werden kann" [6]). Häufig begegnet uns dieses Motiv unter dem echt griechischen Bilde von Kränzen, die des Siegers harren. „Uns wird zufallen," schreibt Nilus an den Mönch Marcellinus. „der Kranz des Lebens und der Herrlichkeit und Unsterblichkeit, der Kranz, der geflochten ist für die, die den Herrn erwarten" [7]).

---

[1]) Peristeria 828 A. [2]) tract. ad Eul. 1124 C. [3]) Ebd. 1105 D 1108 A.
[4]) Ebd. 1136 D. [5]) 388 B. [6]) 152 B.
[7]) 85 A. Vgl. 536 B 332 A 480 A.

Digitized by Google

Verwandt mit diesem Beweggrunde ist die Erinnerung an Gott, wie der Sinaite sie öfters empfiehlt. Was er dem Diakon Lesbius zuruft, gilt ebenso für die Mönche: „Laßt uns kämpfen und keinen Atemzug tun ohne die Erinnerung an Gott. Denn sie ist das größte Gut“ [1]), offenbar weil sie in treuem Tugendstreben erhält und Gottes Gnade sichert. „Vergißt doch auch Gott,“ wie es in der Unterweisung für die jüngeren Mönche heißt, „derer nicht, die seiner eingedenk sind, sondern er ist des Mannes eingedenk, in dem die Worte des Herrn sind.“ Denn er sagt durch den Propheten: „Weil meine Worte bei ihm sind, werde ich in meinem Erinnern seiner gedenken“ [2]) (Jer 31, 9). Ein von Gott getrennter und von der Erinnerung an ihn ferner Geist aber ist unterschiedslos Fehlern durch die äußeren Sinne unterworfen [3]).

Ein Beweggrund zum heiligen Wandel der Mönche ist ferner die Furcht Gottes. Sie ist aller Weisheit Grund [4]). Dem Mönch Cyriakus ruft Nilus warnend zu, daß schon mancher wegen seiner Schläfrigkeit und trägen Unachtsamkeit von Gott verlassen worden und, weil er die Frömmigkeit und die Furcht des Herrn abgelegt, in Gottlosigkeit und große Sünden gefallen sei ... [5]). Diese Furcht gründet auch in Gottes Eigenschaft als Richter. Daher warnt Nilus davor, sich mit schönen Kleidern zu schmücken, weil man damit nur den Dämon der Eitelkeit ankleide: Die Anstrengungen seien wie ein goldenes Gewand der Seele; darüber solle man noch anziehen die Furcht Gottes vor den Strafen seines Gerichtes, damit man aus Furcht vor dem Feuer eine unauslöschliche Glut in sich entzünde und gegenüber der Arglist der zur Sünde reizenden Gedanken rascher zur Einsicht gelange, denn die Furcht sei der Anfang der Weisheit [6]).

Deshalb wird Laien [7]) wie Mönchen auch der Gedanke an das Gericht vor Augen gestellt. So ermahnt Nilus in der Unterweisung für die jüngeren Mönche ausdrücklich zum Bekenntnisse vor Gott und zur Anrufung seiner Erbarmungen durch mühevolle Sorgfalt in diesem Leben, ehe man vor dem schauerlichen Richterstuhle erscheint, „wo wir nicht nur über Werke und Worte, sondern auch über Gedanken dem ins Verborgene Schauenden werden Rechenschaft geben müssen“ [8]). Dem Mönche Venustus verweist Nilus

[1]) 529 D 532 A. [2]) 536 A. [3]) tract. ad Eul. 1113 C.
[4]) instit. ad mon. 1240 A *Πᾶσα σοφία φοβεῖσθαι τὸν Κύριον.*
[5]) 237 CD.
[6]) tract. ad Eul. 1125 A. Vgl. 212 C.
[7]) 268 D 356 BC 108 A 505 A B. [8]) 540 BC.

Digitized by Google

das unstäte Hin- und Herwandern außerhalb des Klosters, indem er ihn an die einstige Rechenschaft über jegliches Tun erinnert [1]). Aber auch die lichtvolle Seite des Gerichtes läßt Nilus auf die Seele des Mönches wirken, wenn er von den Frommen sagt, daß Gott schon hienieden ihre Mühen vergilt und sie am Gerichtstage im Angesichte der vernünftigen Natur bekränzt; da vergilt er in gerechtem Urteile einem jeden nicht nach dem irrtumsfähigen, irdischem Wähnen, sondern wie es dem wahren Tatbestande entspricht [2]).

Ist das Tun des Mönches von den rechten Motiven getragen, so ist die Hauptbedingung eines verdienstlichen Wirkens, die rechte innere Gesinnung, vorhanden. „Denn was für (irdische) Schätze die Kassen und Türen und Riegel sind zur Sicherheit, das ist für gute Werke eine angemessene Gesinnung (*μέτριον φρόνημα* statt *φρόνιμα*), die sie verhüllt und den Dieben nirgends Gelegenheit zum Raube gibt [3]). Dabei ist auch das nur beabsichtigte, aber nicht verwirklichte Gute ein verdienstliches Werk, vorausgesetzt, daß die rechte Gesinnung vorhanden ist [4]). Der größte Gegensatz zu dieser notwendigen verdienstlichen Gesinnung ist die Eitelkeit und das Prunken mit der guten Tat und das Haschen nach Lob vor den Menschen. Dagegen ist die Unterdrückung dieser Leidenschaft und das Wirken im Verborgenen die Bürgschaft ewigen Lohnes. „Das heißt sich Schätze erwerben im Himmel und dort sich reiche Tröstung bereiten: im Geheimen das Gute zu tun und dann offenen Ruhm vor aller Schöpfung zu empfangen, den Schatz der Reichtümer mit Demut zu umhüllen und ihn nicht bereitwillig durch Eitelkeit den Dieben auszuliefern?“ [5]) Daher auch anderswo der Hinweis auf St. Paulus, der jede unrechte Gesinnung des Stolzes und der Eitelkeit vom Tugendbeflissenen fern wissen will. Nicht zurückschauen soll ein solcher, sondern vorwärts auf das, was noch übrig bleibt [6]).

Um die Mönche zu veranlassen, die guten Werke in der rechten Gesinnung zu verrichten, führt Nilus die Autorität des Herrn an. Der Herr hat das Gebet im Verborgenen angeraten mit den Worten: „Wenn du betest, geh in dein Kämmerlein, schließe die Türe und bete zu dem Vater im Verborgenen (Mt 6, 6), und wenn du Almosen gibst, laß es nicht mit der Trompete vor

[1]) 189 D 192 A.
[2]) Peristeria 965 BC.
[3]) Peristeria 965 BC.
[4]) de vol. paup. 969 A.
[5]) de vol. paup. 976 BCD.
[6]) Peristeria 921 D 924 AB. Vgl. Ebd. 937 D.

Digitized by Google

dir herblasen (Mt 6, 2). Damit wollte der Herr auf die Schädlichkeit prahlerischen Gebahrens hinweisen" [1]). Den Schaden der unsinnigen Ruhmsucht (*δοξομανίας*) näher zu erläutern, dient ihm ein Prophetenwort. Wenn der Prophet sagt, daß, wer Lohn sammle, in einen durchlöcherten Beutel sammle (Apg 1, 6), deutet er damit an, daß die (auf das gute Werk verwandte) Mühe durch die unsinnige Ruhmbegierde verloren geht, indem sie (am Lohn?) vorbeiläuft, wie durch einen zerrissenen Beutel, infolge seiner nicht durch angemessenes Denken (*μετρίῳ φρονήματι*) gefestigten Gesinnung. Denn ein maßvolles Denken ist ein Schatz und eine von allen Seiten gewaltig gebaute Festung, wo Motte und Rost nicht zehren und Diebe nicht nachgraben und stehlen (Mt 6, 20). Unter Motte verstehe man die übertriebene Selbsteinschätzung (*οἴησις*), die Meinung von sich, die im Innern entsteht und das vernichtet, worauf das Gute beruht. Die Räuber seien das von außen herankommende Lob, das geräuschlos durch Unverstand und Hoffart die unter großen Mühen gesammelten Tugendschätze raubt. Denn wie die Motte den Stoff, aus dem sie ihre Nahrung zieht, verzehrt, und wie die Räuber einbrechen und das sorgfältig Gesammelte forttragen, so vernichtet ein Gedanke der Überhebung infolge der guten Werke das Erworbene; die Lobsprüche aber von Leuten, die auf dem Markte umherziehen (*συμπεφορημένων*) und zusammenstehen (*συγκλίδων*), untergraben eine leicht bewegliche, zur Eitelkeit geneigte Gesinnung und lassen nichts Gutes im Herzen aufkommen, da es durch die Türen der Ohren wieder herausgedrängt wird (d. h. durch das Hören der Lobsprüche wird die gute Gesinnung von der Eitelkeit verdrängt) [2]). So ist es denn begreiflich, wenn Nilus nochmals die Mönche warnt: „Wohlan, keiner soll sich soweit von der Leidenschaft der Eitelkeit beherrschen lassen, daß er, betäubt von Sehnsucht nach Ruhm, den Verlust der eigenen Mühen ertrage; er sei nüchtern auch zur Zeit des Durchgrabens, d. h. zur Zeit der Versuchung durch Gedanken der Eitelkeit, auch wenn er die Widersacher, bevor sie ihm Schaden bringen, töten müßte, indem er sie schlägt bei der Durchgrabung seiner Absicht, ehe die Sonne aufgeht und den Gedanken in die Tat überführt" [3]). Mit

[1]) de vol. paup. 977 A.

[2]) de vol. paup. 976 D 977 A B. Den letzten Gedanken spricht Nilus im tract. ad Eul. 1109 C also aus: „Manche vernachlässigten, ob ihrer guten Werke gepriesen, mit der Zeit die Mühen (der guten Werke), der Ruhm verging, und die Mühen waren vergeblich."

[3]) de vol. paup. 977 B C.

Digitized by Google

einem Worte: Der Mönch wache, daß er die Versuchungen zur Eitelkeit in ihrem Entstehen unterdrücke, um sich so den Lohn für seine Mühen zu sichern.

§ 25. Die wichtigsten Tugenden.

Auf dem Fundament der Furcht Gottes, der rechten inneren Gesinnung und der drei göttlichen Tugenden baut sich das Tugendgebäude des Mönches weiter auf.

a) Gehorsam. Tief durchdrungen ist Nilus von der Bedeutung des Gehorsams[1]) der Mönche gegen ihre Vorgesetzten, und er fordert an zahlreichen Stellen zu seiner Übung auf. So empfiehlt er in der Unterweisung der jüngeren Mönche ausdrücklich das Hören auf Weisere[2]). Zum Gehorsam gehört es, nicht nur schwere und anstrengende Befehle bereitwillig auszuführen[3]), sondern auch gering scheinende Gebote nicht zu verachten[4]). Murren ist überhaupt des Mönches unwürdig[5]). Der Gehorsam muß ein unbedingter sein. Selbst wenn man Gnostiker (*γνωστικός*) sei, müsse man eine Ermahnung des Vorgesetzten ruhig hinnehmen; denn die Ermahnung komme von einem Praktiker, und Praxis und Gnosis gehören so enge zusammen, daß sogar mit dem Gerichte gedroht wird, wenn diese Einigung fehlt[6]). Auch einem ungebildeten Abte gegenüber ist Unterwerfung zu üben, wie Nilus dem Mönche Sophronius darlegt[7]). Deshalb auch die Aufforderung, Widerspruch zu meiden[8]). Ein solcher Gehorsam schließt selbstverständlich jede Beurteilung der Anordnungen des Führers aus wegen der Gefahren, die das unzulängliche Urteil der Jünger für ihren eigenen Fortschritt in sich schließt. Nilus sagt darüber: Die Anordnungen des Meisters neugierig zu untersuchen und seine Befehle zu prüfen, ist für die Jünger der wahren Philosophie ein Hindernis des eigenen Fortschritts. Sie urteilen nach dem eigenen Empfinden, und bei ihrer Unerfahrenheit trifft es sich leicht, daß, was ihnen gut und passend

---

[1]) Er gebraucht hierfür die Substantiva *ὑποταξία* 245 B und *ὑποταγή* synonym: *εἰ τῷ ζυγῷ τῆς πανευφήμου ὑποταγῆς, τὸν τῆς ψυχῆς σου αὐχένα ὑπέκλινας* schreibt er an den Mönch Theodor 229 A. Treffend macht Isidor von Pelusium darauf aufmerksam, daß *ἀποταγή* und *ὑποταγή* von den Koryphäen und Führern dem monastischen Sprachgebrauche einverleibt worden seien, indem sie nannten *ἀποταγὴν τὴν τῆς ὕλης ἀναχώρησιν καὶ ὑποταγὴν τὴν εὐπείθειαν*, PG 78, 177 A 180 A.

[2]) 533 A „*ἐπὶ σοφωτέρων ἀκροάσιν.*“ [3]) 229 A B 193 C.

[4]) 532 C. [5]) 217 A B. [6]) tract. ad Eul. 1113 B.

[7]) 97 D 100 A. [8]) 533 A „*φεύγειν ἀντιλογίας.*“

Digitized by Google

dünkt, es in Wirklichkeit nicht ist. Wie die auf einem Schiffe Fahrenden sich jedem Winke des Steuermanns fügen, bald auf diese, bald auf jene Seite des Schiffes sich setzen und ganz sich seiner Kunst anvertrauen, selbst wenn ihnen manche Anordnung bedenklich vorkommt, so müssen auch jene, die ihr Heil einem anderen anvertrauten, ihre eigenen Mutmaßungen fahren lassen und der Wissenschaft erfahrener Führer weichen [1]). Wo Nilus die echte Blüte des Gehorsams erblickt, findet er bewegte Herzenstöne zu ihrem Lobpreis. So sagt er einmal: „Ihr Überglücklichen, abgesehen von dem übrigen Guten, eurer Eintracht und der jeder Lage entsprechenden Erfahrung, muß man billig auch deshalb euch bewundern, weil ihr wie ein wohlgestimmtes Saiteninstrument in verschiedenen Tönen das Eine Lied der Gottseligkeit anstimmt. Denn obwohl der eine von euch diese, der andere jene Art der Frömmigkeit besonders pflegt, so bringt doch niemand einen Mißton in den Gesang wegen des gegenseitigen Gehorsams, der die dem Körper nach Getrennten innerlich in ihren Gesinnungen verbindet und sie ein Ziel anstreben läßt, wie der Tonkünstler den jeder Saite eigentümlichen hohen oder tiefen Ton zu einem harmonischen Liede vermischt“ [2]). Der Gehorsam ist es demnach, der die so wichtige freudige Eintracht unter den Mönchen erhält. Bedenkt man, daß er auch ein Schutzmittel gegen die Dämonen ist, mächtiger als das Fasten [3]), dann begreifen wir auch die so eindringliche Aufforderung zum beharrlichen Gehorsam, die uns anderwärts begegnet. Läßt sich doch der hl. Aszetenlehrer einmal den Mönchen gegenüber vernehmen: „Ihr aber, wie ihr Christum gelernt habt, so wandelt in ihm und lernet von ihm den Gehorsam gegeneinander, von ihm, der ‚gehorsam war dem Vater bis zum Tode, zum Tode des Kreuzes‘ (Phil 2, 8) und der so den Tod zur Grenze des Gehorsams gemacht hat“ [4]).

b) Keuschheit. Eine Haupttugend für den Mönch ist die Jungfräulichkeit oder Keuschheit. Nilus versteht darunter zunächst die Enthaltsamkeit, die gleichbedeutend ist mit Ehelosigkeit. Denn wie Nilus dem Mönche Therinus mit den Worten des Chrysostomus ausführt, weiß derjenige, der die Jungfräulichkeit gewählt hat (*τὴν παρθενίαν*), daß der Mönch kein Recht zur Verehelichung hat [5]). Muster und Vorbild in diesem keuschen, ehelosen

[1]) de mon. ex. 772 BC, vgl. 229 A B.
[2]) de vol. paup. 1056 CD. [3]) 193 C. [4]) de vol. paup. 1060 A.
[5]) 164 C *Ἤκουσε γὰρ ὅτι ὁ μοναχὸς οὐκ ἔχει ἐξουσίαν γαμῆσαι.*

Digitized by Google

Wandel ist Elias, der zuerst die Keuschheit (*τὴν σωφροσύνην*) und die engelgleiche Ehelosigkeit gezeigt hat [1]), und der Mönch Limenius hat ihn durch Keuschheit und Reinheit nachgeahmt [2]).

Näherhin ist die Keuschheit die Darbringung des Leibes an Gott als lebendiges Opfer durch Unterdrückung aller entgegenstehenden Begierden [3]). Sie ist aber auch hinwieder eine Gottesgabe [4]), „im sterblichen Fleische begründet von der Rechten Gottes“ [5]).

Von ihrer hohen Bedeutung und der Schwierigkeit ihrer Übung durchdrungen, ruft der Sinaite aus: „Zum Wunderbarsten hienieden gehört es, die Seele im körperlichen Erdenleib den Wandel der unkörperlichen Engel betätigen zu sehen“ [6]).

Wo er diese Tugend in voller Blüte sieht, geizt er nicht mit Lobsprüchen, wie z. B. einer gewissen Photina und ihrer Genossin gegenüber, wohl zwei Aszetinnen, denen er im Anschluß an Ps 83, 1 zuruft: „Ihr seid in Wahrheit Zelt und Opferaltäre und Tempel und Kleinodien Gottes durch eure Jungfräulichkeit (*διὰ τῆς παρθενίας*)“ [7]). Doch ist mit dem bisher Gesagten der Begriff der Keuschheit nicht erschöpft.

Mit der leiblichen Keuschheit muß sich die der Seele verbinden: „Jenen nämlich nenne ich jungfräulich, der an Leib und Seele jungfräulich ist“ [8]). Die notwendige Zusammengehörigkeit von leiblicher und geistiger Keuschheit hat der Herr in der Parabel von den zehn Jungfrauen angedeutet, von denen nur fünf ob ihrer Reinheit an Leib und Seele Zutritt ins Brautgemach erhielten, die übrigen aber ausgeschlossen wurden, weil sie nur dem Leibe, nicht auch der Gesinnung nach jungfräulich waren [9]).

Um die Keuschheit der Mönche zu schützen, unterläßt Nilus nicht, vor jeglichem Verkehr mit dem weiblichen Geschlechte zu warnen. Weltliche (*κοσμικαί*) und kanonische (*κανονικαί*) Frauen dürfen ohne unabweisbaren und dringenden Grund nicht einmal angesehen werden [10]). Läßt schon diese Einschränkung erkennen, daß Nilus gleichwohl vor unvernünftigem Rigorismus sich hütet,

---

[1]) 152 CD. Nilus gebraucht, wie die angezogenen Stellen bekunden, *σωφροσύνη* und *ἁγνεία* promiscue.

[2]) Ebd. [3]) 532 A.

[4]) 337 B „*Μὴ ἀγνοήσῃς τὸν δοτῆρα τῆς ἁγνείας.*“

[5]) 252 AB. [6]) Ebd. [7]) 212 D.

[8]) 532 A „*Ἐκεῖνον γὰρ ἐγὼ παρθένον καλῶ τὸν καὶ ψυχῇ καὶ σώματι παρθενεύοντα.* Denselben Gedanken begegnen wir bei Chrysostomus, De poen. hom. IV PG 49, 303.

[9]) Ebd. Näher ausgeführt ist dies Perist. 865 D 867 A.

[10]) 217 C „*Ἄνευ γὰρ ἀναγκαίου τινὸς καὶ ἀναγκαίας χρείας.*“

Digitized by Google

so noch mehr sein Zugeständnis, das jenen Mönchen, die durch reichliches, lang betätigtes Mühen endlich zu einer gewissen Apathie gelangt sind, den Umgang mit Aszetinnen gestattet [1]).

c) Nächstenliebe. Ein wichtiges Moment im Leben des Mönches bildet die Nächstenliebe, die Liebe der Brüder zueinander. Sie gilt geradezu als Kriterium der Gottesliebe. „Wer die Güte und Liebe gegen die Brüder nicht hat, wie sollte der der Christustragenden Liebe angehören [2])?" In der Tat gesteht Nilus, „geistige Brüder" zu kennen, die in den mannigfachsten Tugenden erglänzen, darunter auch im Dienste des Nächsten (*τοῖς πλησίον ὑπηρετοῦσιν*) [3]). Die Nächstenliebe, soweit sie den Mönchen obliegt, hat ihr Wirkungsfeld zunächst gegenüber den Mitbrüdern, Besuchern gegenüber wirkt sie sich in der Form der Gastfreundschaft aus und bei den Dürftigen in der Spendung von Almosen.

Diese Liebe zeigt sich im reinen, verzeihenden Gebete für den Bruder; selbst für jenen, der uns Übles getan hätte [4]). Auch für den abwesenden Bruder wird das Gebet der anderen indirekt gefordert, wenn es heißt: „Wenn dein mit dir lebender Bruder eines Dienstes halber auswärts gegangen ist, so erneuere nach der Gebetsgewohnheit (*κατὰ τὸ ἔθος τῶν εὐχῶν*) das Andenken an ihn" [5]). Diese Erinnerung muß sich aber in gewissen Grenzen halten, damit nicht zur Zeit des Psalmengesanges der Geist vom Dämon verdunkelt wird und die Sorge um Gott zurückstehen muß [6]).

Den schwächeren (*ἐλάττονας*) Brüdern sollen die Mönche liebevollen Rat erteilen, wie es in der Unterweisung für die jüngeren Mönche heißt [7]).

Außer im Gebete und in wohlwollender Beratung hat sich die Nächstenliebe in schonendem Verhalten zu zeigen: so, daß man einem Bruder einen begangenen Fehler nicht vorwirft [8]). Ferner, daß man besonders kranken Brüdern beispringt. Zu diesem Zwecke konnten sich die Mönche, wie auch anderweitig bezeugt wird, aus dem Kloster oder ihrer Einsiedelei entfernen [9]). Zwar gesteht Nilus mit einer gewissen Befriedigung einmal, daß es wenig Kranke bei ihnen (den Mönchen) gebe; gleichwohl verrät er ein inniges Empfinden für kranke Brüder, wenn er den in kleinmütiger Sorge befangenen Mönch Adrianus darauf hinweist, daß

[1]) 217 B. [2]) tract. ad Eul. 1125 CD.
[3]) 493 D 496 A. [4]) 84 D.
[5]) tract. ad Eul. 1133 B. [6]) Ebd.
[7]) 533 A. [8]) tract ad Eul. 1125 CD.
[9]) Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I 296.

Digitized by Google

ihm ja Helfer zur Seite stünden, die sich seiner großen Schwäche annähmen [1]). Dann richtet er den kranken, verzweifelnden Mönch Florion auf und weist ihn auf den Herrn hin, der einen Weg zu seinem Troste ersinnen und dem als dem Quell der Weisheit ein Gedanke zu seiner Rettung nicht fehlen werde [2]). Freilich muß sich die Hilfe in Krankheiten innerhalb der klösterlichen Schranken halten, und besonders ein im Speisegenuß verwöhnter Mönch könnte in den Tagen der Krankheit Enttäuschungen erleben. Daher mahnt Nilus den Mönch Gelasius ausdrücklich, die den Brüdern vorgesetzten Speisen ohne Nörgeleien zu genießen, damit er nicht, wenn er infolge heftiger Krankheit die Lebensweise ändere, auf jegliche Art kostbarer Speisen sinne [3]). Die Krankheit eines Bruders versetzte offenbar die übrigen in edlen Wetteifer, ihm Hilfe zu bringen. Sie erwiesen sich oft überaus erfinderisch in Herbeischaffung von Heilmitteln. So lautet beispielsweise ein von Brüdern empfohlenes Rezept: Vogelkot (*τῷ πυρῷ τοῦ ὄρνιθος*) oder der Kern einer ganz frischen Feige (*τοῦ ὀστέου τοῦ προφάτου μάλιστα σύκου*) oder die Milz der Ameise (*σπληνὶ τοῦ μύρμηκος*) [4]). Nilus steht indes nicht an, von diesem Rezept dem Abte Aphthonius gegenüber zu bemerken, daß der Dämon die Brüder veranlasse, nach solchen schwer findbaren Mitteln zu fahnden, und das sich allerdings nur unerfahrene Mönche und auch diese nur selten dazu hergäben [5]). Seinen eigenen Standpunkt gegenüber der Krankheit kennzeichnet der Sinaite mit den Worten: „In Krankheiten nimm vor den Ärzten (*πρὸ τῶν ἰατρῶν*) und den Arzneien an erster Stelle zum Gebete deine Zuflucht" [6]). Er betrachtet eben die Krankheit vom Standpunkte des frommen Aszeten aus und rät deshalb in der Unterweisung an die jüngeren Mönche, körperliche Schwächen und Schmerzen nicht abzuweisen, sondern um ihrer sündetilgenden Kraft willen dankbar mit Job (10, 3) zu beten: „Entferne dein Gericht nicht von

[1]) 225 C. Und solche Helfer nennt er sogar mit Namen: den unter allen berühmten und hervorleuchtenden Hero, einen aufrichtigen Verehrer der Mönche, den Neffen des hl. Bischofs (wohl Hero), und die mönchsfreundliche (*φιλομόναχον*) ehrwürdigste Dienerin Christi Theodula.

[2]) 228 C.

[3]) 416 A B. Aus dem „*τὸν τρόπον μεταβαλών*" ergibt sich indes zugleich, daß immerhin auch in den Speisen auf Kranke Rücksicht genommen wurde.

[4]) 493 B C.

[5]) 493 B C. Daß aber von (ägyptischen) Mönchen gesegnetes Öl zu Heilzwecken benutzt wurde, ist von Palladius bezeugt. Vgl. Schiwietz, Das morgenl. Mönchtum II 113, A. 2.

[6]) cap. par. 1253 C.

Digitized by Google

mir!“ [1]) In dieser Gesamtauffassung der Krankheiten unter dem religiösen Gesichtspunkte begegnet sich mit Nilus später Makarius der Ägypter, der nur noch entschiedener die Beiziehung eines Arztes ablehnt [2]).

Ein wichtiger Bestandteil der Nächstenliebe ist auch die Gastfreundschaft, zu deren Übung Nilus mit den Worten auffordert: „Mit großem Eifer laßt uns Gastfreundschaft üben, damit wir nicht nur Engel, sondern sogar Gott aufnehmen. Denn was ihr, heißt es (Mt. 25, 40), einem meiner geringsten Brüder getan, das habt ihr mir getan“ [3]). Diese Gastfreundschaft muß aber ohne Vorurteil Bedürftigen gegenüber geübt werden. Hat doch auch Abraham, vor dem Zelte sitzend, wenn er einen vorübergehen sah, ihn aufgenommen, und indem er auch Gottlosen seinen Tisch deckte, ist er auch der Engel nicht verlustig gegangen [4]). Beherbergten Fremdlingen gegenüber vermag ein freundliches Wort den Tisch zu würzen [5]). Um den sittlichen Wert der Gastfreundschaft zu betonen, weist Nilus darauf hin, wie ein mit größerer Erkenntnis um die Tugend Beflissener geäußert habe, daß reichliche, bereitwillige und in Demut geübte Gastfreundschaft die dämonischen Vorstellungen im Herzen vertilgt [6]). Die Gastfreundschaft wird demnach ohne Unterschied der Person, auch Laien gegenüber empfohlen, wie sie ja auch in Ägypten so geübt wurde [7]).

d) Sanftmut und Geduld. — Eigenschaften der Führer.

Besonders warm empfiehlt Nilus den Mönchen die Geduld. Sein herrlicher Brief an den Mönch Daburius könnte ein Hochgesang von der Geduld genannt werden. „Was ist größer“, fragt er hier, „als die Tugend, was ist stärker als die Geduld, die auf Gott gerichtete Geduld? Sie ist die Königin der Tugenden, der Grundstein der guten Handlungen, der ruhige (von den Wogen nicht bespülte) Hafen. Sie ist in den Kämpfen der Friede, im Sturm die Ruhe. In Nachstellungen und Gefahren ist sie die Sicherheit, die den, der sie übt, fester als Stahl macht“ [8]). Sie ist vom Herrn selbst empfohlen: „In eurer Geduld besitzet eure Seelen“ (Lk 21, 19). Damit ist gemeint die Übung der Geduld in jeder Versuchung, die

[1]) 537 D.

[2]) Stiglmayr S. J., Das Mönchtum in den Homilien des Makarius von Ägypten in Theol.-Prakt. Monatsschrift XXII, Heft 6 (1912) 345.

[3]) tract. ad Eul. 1128 C.

[4]) Ebd. B. [5]) Ebd. BC. [6]) Ebd. C.

[7]) Vgl. Grützmacher, Pachomius 122; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I 218. [8]) 401 D. 404 BC.

Digitized by Google

herankommt, in jeder Trübsal, sei es übermütige Behandlung oder Geringschätzung, bei Verachtung (Beschimpfung seitens eines Menschen), sei sie groß oder klein; bei körperlicher Krankheit, beim Ansturm satanischer Kämpfe, sei es Versuchung von Dämonen oder Menschen [1]). Besonderen Wert legt Nilus in der Unterweisung für jüngere Mönche auf die philosophisch-geduldige Ertragung harten und unerwarteten Unglücks; es ist die allerhöchste Tat und besser selbst als Almosen [2]). Freilich möchte der Sinaite im Gefolge der Geduld Dankbarkeit und Gebet und demütigen Sinn wissen, woraus dann Lobpreis und Hymnengesang auf den alles lenkenden Erlösergott hervorgehen [3]).

Neben der Geduld fordert Nilus zur Übung der Sanftmut auf. Sie ist ihm die in Liebe betätigte Langmut gegen den Bruder und die Bekämpfung der zur Sünde reizenden Gedanken [4]). Der Sanftmütige soll als Kämpfer auftreten; dabei aber muß die Sanftmut frei sein von jeglichem Gedanken der Hinterlist und darf nicht in Erbitterung erglühen gegen den Bruder [5]). Die Liebe ist ihre unentbehrliche Grundlage. „Der Sanftmütige begibt sich, auch wenn er Schweres erduldet, der Liebe nicht; ihretwegen ist er langmütig, duldet, ist gütig und harrt aus“ [6]). Ihren hohen Wert spricht er in der Gnome aus: „Die Sanftmut des Mannes steht bei Gott in Andenken (Ps 131, 1) und eine von Zorn unberührte Seele (*ἀόργητος*) wird ein Tempel des hl. Geistes“ [7]).

Außer den oben betrachteten Tugenden, die jedem Mönche mehr oder minder eigen sein müssen, sei er Zönobit oder Anachoret, sollen jene, die Führer der Mönche oder Vorstände sein wollen, noch durch andere sittliche Vorzüge sich auszeichnen. Über die Anforderungen an Geist und Herz eines Mönchsvorstehers spricht Nilus in den cc. 21—24 seiner Abhandlung de mon. exerc. Für seine Erörterungen findet er eine zuverlässige Grundlage in der Hl. Schrift, die er, abgesehen von historischen Daten, durch allegorische Auslegung für seine Zwecke benützt. Aber auch die eigene Einsicht mochte ihm zu statten kommen [8]).

Eine wichtige Aufgabe des Mönchsführers ist die Reinigung der Seelen seiner Untergebenen von alten Makeln (der Sünden

---

[1]) Ebd. 404 A. Vgl. 533 D. [2]) 533 B. [3]) 404 A B.

[4]) tract. ad Eul. 1105 C: . . . *τοῦ πράου τὸ ἐπιεικές, ἐν τῷ κατὰ τὴν ἀγάπην μακροθυμεῖν τῷ ἀδελφῷ, καὶ πολεμεῖν τῷ λογισμῷ.*

[5]) Ebd. C D. [6]) Ebd. D. [7]) de octo spir. mal. 1153 D.

[8]) Vgl. 233 D, wo er in einem Brief an streitsüchtige Mönche sich selbst *τινὰ τῶν εὐφρονούντων* nennt, um den ihnen gemachten Vorhalt zu rechtfertigen.

Digitized by Google

und des Lebens). Sodann muß er ernstlich bedacht sein, die Lehrtypen der Tugend zu erfassen (*εἰς τὸ δέξασθαι τύπων τῶν μαθημάτων τῆς ἀρετῆς*) [1]). In dieser Beziehung beklagt es Nilus, daß einer, der vor kurzem erst ins Kloster eingetreten war, der kaum die charakteristischen Formen (*ἤθη*) und Regeln der Aszese kannte, nicht Art und Weise des Gebetes, nicht die Formen der Lebensführung: daß dieser eine Schar von Jüngern um sich gesammelt habe, befangen in dem falschen Wahne, die Seelenführung anderer sei leicht [2]). Die Erfassung der bloß körperlichen Aszese genügt mit nichten den Charakter der Untergebenen zu bessern, die in schlimmeren Gewohnheiten Befangenen innerlich umzuwandeln, den von Leidenschaften Bedrängten Hilfe zu bringen, die im Kampfe geschlagenen Wunden zu heilen, wenn jener, der es tun soll, selbst verwundet ist und des heilenden Verbandes bedarf [3]). Daher verurteilt Nilus mit Nachdruck die Anmaßung, „die Kunst der Künste“ [4]), „das Allermühevollste“ ohne Wissen und Vorbereitung (*ἀμαθητεύτως*) ausüben zu wollen, während doch jegliche Kunst zu ihrer Betätigung Zeit und vieles Lernen erheische [5]). Ein solches Gebaren verdient Verurteilung und verfällt dem Fluche der Lächerlichkeit. So ergeht es tatsächlich einem, der gestern noch in die Schenke Wasser zugetragen, heute von einer Schar von Jüngern umgeben ist, oder einem, der am Morgen erst von den weltlichen Geschäften zurücktrat und am Abend mit einer Schar Jünger auf dem Markte herumläuft [6]). Ein solcher erntet aber nicht nur Spott, sondern befährt auch Gottes Strafe, wie Nilus aus dem Schicksal des in der Erziehung seiner Söhne zu lässigen Hohenpriesters Heli schließt, der doch bei Gott in größerer Gunst stand als einer jener Unberufenen [7]). Wer die Vorstandschaft (*προστασίαν*) [8]) über andere inne hat, muß sodann selbst mit den Leidenschaften gekämpft und die einzelnen Momente des Kampfes dem Gedächtnisse eingeprägt haben, um auf Grund seiner Erfahrungen seinen Untergebenen eine

[1]) de mon. ex. 748 C. [2]) Ebd. [3]) Ebd. CD.

[4]) Ebd. 748 D: „*ἡ τέχνη τῶν τεχνῶν*.“ Wie bei Gregor von Nazianz so scheint auch bei Nilus, erinnert man sich an seine abfälligen Äußerungen über die heidnische Philosophie, diese Bezeichnung des Führeramtes bei den Mönchen „eine polemische Spitze“ . . . „gegen die (heidnische) Philosophie und die Philosophen“ zu haben. Vgl. Weyman, Die Wissenschaft der Wissenschaften, in Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag. Georg Freiherrn v. Hertling gewidmet von seinen Schülern und Verehrern (Freiburg i. B. 1913), 371 ff., bes. 375.

[5]) Ebd. 748 D. [6]) Ebd. 749 AB. [7]) Ebd. C.

[8]) Ebd. D. Anderswo begegnet der Ausdruck „*ἡ καθηγουμένεια*“ 433 D.

Digitized by Google

Vorstellung von der Art des Kampfes zu ermöglichen und dann den Sieg durch Mitteilung der Kampfmethoden zu erleichtern [1]). Bei dieser Forderung schwebt Nilus der Gedanke an solche vor, die zwar selbst gegen die Leidenschaften gekämpft, aber der Art und Weise ihres Ringens sich nicht bewußt geworden sind, also gleichsam im Finstern gestritten haben, ohne dem Feldzeichen zu folgen und auf die feindlichen Anschläge genau zu achten [2]).

Einem Meister (*διδάσκαλος*) darf ferner nichts von dem verborgen sein, was zur Besserung seiner Untergebenen dient, noch dürfen diese einen seiner Befehle für geringfügig halten [3]). Auch sollen sie sein Amt nicht für eine Erholung und etwas Ergötzliches halten; denn das Mühevollste von allem ist die Herrschaft über die Seelen [4]). Die Aufseher über das unvernünftige Vieh haben dieses unter ihrem Gehorsam, darum gelingt ihnen ihr Regiment. Die Herrschaft über Menschen aber ist so schwer ob der Mannigfaltigkeit der Charaktere und des ränkevollen Spieles der Vernunft [5]). Wenn daher wirklich einmal Untergebene sich gegen den Meister erheben, wie dies der hochmütige Archimandrit Lamprodychos erfahren mußte, dann mag er, wie der Sinaite ihn mahnt, bedenken, daß jene Erhebung mit Gottes Zulassung (*οἰκονομικῶς*) geschehen, und er soll sich nicht in Jammern und Schimpfen ergehen, sondern dessen eingedenk bleiben, daß er, der es einigermaßen verdient, noch lange das nicht erduldet hat, was Christus von denen leiden mußte, denen er nur Gutes getan [6]). Daher muß, wer ein Führeramt übernimmt, sich salben wie zu einem mühevollen Kampfe, um mit Geduld die Mängel der Untergebenen zu tragen und sie mit Langmut in dem zu unterrichten, was ihnen ob ihrer Unkenntnis verborgen ist [7]). Ferner darf ein solcher keine an ihn herantretende Aufgabe zurückweisen, sondern muß die Last und den Schmutz der Geringeren tragen, so lange es ohne Gefahr geschehen kann [8]). Mit Recht weist Nilus darauf hin, daß es bei dem Bemühen, andere rein zu machen, nicht ganz ohne eigene Befleckung abgehe, wie ja auch das Becken den Schmutz derer aufnimmt, die sich in ihm waschen. Wer in solcher Absicht über die Leidenschaften spricht, kann unmöglich ganz unbefleckt bleiben. Die Erinnerung allein schon pflegt den Geist zu besudeln [9]). Wer da gesetzt ist, andere zu erleuchten, der muß in allem gefestigt sein, darf nichts für ge-

---

[1]) de mon. ex. 752 A.
[2]) Ebd. 752 A B. [3]) Ebd. 756 B. [4]) Ebd. [5]) Ebd. [6]) 433 C D 436 A.
[7]) de mon. ex. 756 B C. [8]) Ebd. C D. [9]) Ebd. D.

Digitized by Google

ringfügig und nichtig halten und muß alles Überflüssige aufs rechte Maß zurückführen (*περιτετορνεῦσθαι*), was den Beobachtern gegenüber das Beispiel eines untadelhaften Wandels beeinträchtigen könnte [1]). Ein Symbol hiefür sieht Nilus im Tempelleuchter zu Jerusalem (Ex 25, 31), der ganz hart und rund geformt (*τορνευτή*) war [2]). Wichtig ist ferner die Forderung, die Nilus an Mönchsvorstände stellt, soweit es sich um den Kampf gegen den Feind der Seelen handelt. Denn es muß der Führer auch alle Gedanken des Feindes kennen, um den ihm Anvertrauten seine verborgenen Kampfesweisen offen zu zeigen, die Nachstellungen des Widersachers ihnen vorherzusagen und ihnen so mühelos den Kampfpreis des Sieges zu verschaffen und sie siegbekränzt aus dem Kampfe zu führen [3]). Freilich seien solche Führer selten und schwer zu finden [4]). Aus dem Neuen Testamente nennt der Sinaite den „großen Paulus", der von sich sagen konnte: „Seine Gedanken kenne ich wohl" (2 Kor 2, 11), während der wunderbare Job sich aporistisch ausdrücke: „Wer wird die Oberfläche seines Gewandes aufdecken? Wer eindringen durch die Falte seines Panzers? Wer öffnen die Pforten seines Antlitzes" (Job 41, 45) [5])? Damit will der fromme Dulder auf die durch allerlei Hüllen versteckte Bosheit des Seelenfeindes und sein geheimes verderbenbringendes Wirken hinweisen [6]). Zu den hier geforderten kundigen Führern und Lehrern gehört auch Nilus selbst. So lädt er den Primas Domninus den Jüngeren, dem er brieflich die verschiedenen Ränke der Dämonen geschildert, zum Besuche bei sich ein, um ihn dann noch ausführlicher über diese Sache unterweisen zu können [7]).

Ein Zeugnis echt pädagogischer Weisheit ist eine weitere Anforderung an die Mönchsführer. Sie sollen nämlich in ihren Unterweisungen eine gewisse Ordnung (*τάξις*) und Abfolge (*ἀκολουθία*) einhalten, nicht vom Ende zu den Anfängen zurückgehen, sondern vom Anfang zur Vollkommenheit fortschreiten [8]). Eine solche Reihenfolge hat auch Christus eingehalten, indem er, nach Analogie des körperlichen Wachstums, das jeweilige seelische Alter beim Fortschreiten zur Vollkommenheit in Betracht zog [9]).

Ebenso verrät es erzieherischen Scharfblick, wenn der Sinaite die Forderung aufstellt, daß die Schüler beständig unter den

[1]) Ebd. C. [2]) Ebd. [3]) Ebd. 756 D 757 A.
[4]) Ebd. [5]) Ebd. [6]) Ebd. A B. [7]) 413 C.
[8]) de mon. ex. 761 A: „*μὴ ἀπὸ τοῦ τέλους ἐπὶ τὰς ἀρχὰς κατάγεσθαι, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἀρχῆς προκόπτειν ἐπὶ τὴν τελειότητα.*"
[9]) sermo 1264 B.

Digitized by Google

Augen des Lehrers seien [1]). Der Grund hiefür liegt in der Tatsache, daß die beständige Betrachtung guter Vorbilder in den nicht ganz rauhen und verhärteten Seelen ähnliche Bilder einprägt [2]). Giezi und Judas wären nicht gefallen, der eine durch Diebstahl, der andere durch Verrat, wenn sie sich nicht den Augen ihres Meisters entzogen hätten [3]).

Wer nun deshalb, weil er den einen oder anderen bei sich aufgenommen hat, gegen seinen Willen zur Führung mehrerer genötigt wird, der soll sich zuerst genau auf seine Fähigkeiten prüfen, die Schüler mehr durch die Tat (ἔργῳ) als durch das Wort (λόγῳ) [4]) in ihren Obliegenheiten (τὰ πρακτέα) unterweisen, indem er das eigene Leben als Tugendbild hinstellt und dadurch verhindert, daß die Schönheit der Tugend durch Nachbildung eines trügerischen Ideals getrübt wird [5]). Er soll sich der Pflicht des gleichen Kampfes für die Untergebenen wie für sich selbst bewußt bleiben und ebenso der ihm einst obliegenden und auf jene sich erstreckenden Rechenschaft eingedenk sein [6]). Eine vorbildliche Sorge hat nach dem Sinaiten Paulus für Onesimus, Moses für Josue, Elias für Elisäus, Heli für Samuel bekundet [7]).

Mit seinen Forderungen will Nilus aber keineswegs von der Übernahme der Führerschaft abschrecken oder verhindern, daß Jüngere zur Gottseligkeit angeleitet werden: er will nur zum Erwerb des Tugendhabitus anspornen, welche der Größe dieses Amtes entspricht [8]). Einen Lehrberuf gibt er in gewissem Sinne jedem, den hervorragende Gaben dazu befähigen. Wie er nicht ansteht, dem Mönche Tyrsos gegenüber es auszusprechen, daß er um der einstigen Rechenschaft willen sich verpflichtet fühle, von der ihm geschenkten Gnade mitzuteilen, so fordert er diesen auf, „das ihm anvertraute himmlische Geschenk der Gnosis" andern nicht vorzuenthalten [9]).

§ 26. Hindernisse des monastischen Lebens und ihre Gegenmittel.

Nicht mühelos können die Mönche das Ziel ihres Strebens erreichen. Die sich ihnen entgegenstellenden Hindernisse aber und

[1]) demon. ex. 764 D. [2]) Ebd. [3]) Ebd. und 765 A.

[4]) Mit dieser Antithese bedient sich Nilus eines in der griechischen Ethik, namentlich in den Briefen Isidors von Pelusium, in reichen Variationen begegnenden Axioms.

[5]) de mon. ex. 764 AB. [6]) Ebd. B. [7]) Ebd. BC.

[8]) Ebd. 760 A. [9]) 212 C.

Digitized by Google

die Mittel zu ihrer Hebung sind von solcher Bedeutung und Beschaffenheit, daß die aszetischen Schriftsteller biblischer Auffassung folgend, das Ringen des Menschen, insbesondere der Mönche, nach ihrem Ziele mit Vorliebe mit einem Kampfe vergleichen. Mit Basilius [1]), der bei den Griechen, mit Makarius [2]), der bei den Ägyptern, und Kassian [3]), der bei den Lateinern besonders hervorragt, muß Nilus als Vertreter dieser Auffassung genannt werden. An unzähligen Stellen gebraucht er das Bild vom Kämpfer, vergleicht er das Tugendstreben mit einem Kriegsdienst. Ihm ist der Mönch ein Kämpfer [4]), dessen Ringen schwieriger ist als das des Kämpfers in der Rennbahn [5]). Sein Arbeitsfeld heißt Stadion und Übungsplatz [6]).

Über die Feinde, mit denen der Mönch wie übrigens jeder Mensch zu ringen hat, gibt uns Nilus überaus umfassenden Aufschluß; aber auch über die Mittel und Waffen, mit denen ihnen zu begegnen ist. Im Grunde ist der Feind zwar mit dem einen Worte „Sünde" hinreichend gekennzeichnet; allein unser Schriftsteller behandelt die verschiedenen Erscheinungsweisen der Sünde und ihre Ursachen so häufig und ausführlich, daß wir sie mit den zu ihrer Bekämpfung tauglichen Mitteln einzeln zu betrachten haben.

1. Sünde und Buße. Die acht Hauptsünden und ihre Gegenmittel.

Daß die Sünde zu den Menschen von Satan, dem Verführer im Paradiese gekommen ist, hat der Sinaite besonders ausführlich in der Peristeria dargelegt [7]). Heute aber kommt sie noch immer im Menschen zustande, indem der ungeordnete Sinnentrieb einen leidenschaftlichen Gedanken veranlaßt, eine schändliche Begierde, diese ein Wohlgefallen und sodann die Zustimmung, woraus dann die Tatsünde entsteht [8]). Oder: Die hinfälligen Dinge affizieren die Sinne, diese erregen eine Vorstellung in der Seele, der sich das

---

[1]) Kranich, Basilius 39.

[2]) Stiglmayr S. J., Das Mönchtum, Theol.-Prakt. Monatsschrift (1912) 340. 343.

[3]) Rothenhäusler O. S. B., Zur Aufnahmeordnung, Beiträge zur Geschichte des Mönchtums, 3. Heft (Münster i. W. 1912) 47 f., A. 1.

[4]) Vgl. 457 C.

[5]) de mon. ex. 769 C. Vgl. 780 D.

[6]) 480 A. Vgl. Peristeria 845 B die Wendung *στάδιον, καὶ ἀγῶνες, καὶ σκάμματα.* [7]) Perist. 889 D ff.

[8]) de mon. praest. 1064 C: „*ἡ κατ' ἐνέργειαν ἁμαρτία.*"

Digitized by Google

Begehren zuwendet und die so zur Sünde wird [1]). Ihre verheerenden Wirkungen bezeichnet Nilus als Krankheiten der Seele (*νοσήματα τῆς ψυχῆς*) [2]). Ja, die Sünde ist schlimmer als der Tod: „Nichts ist schwerer und todbringender als die aus der Sünde stammende Schwäche“ [3]), schreibt Nilus an den Mönch Eleutherius. Denn sie gibt den Menschen der Schande und dem Fluche Gottes preis: „Nichts schändet so sehr, heißt es im Brief an den Mönch Hilarius, und macht den Menschen so fluchwürdig als die Sünde“ [4]).

Als Mittel gegen die Sünde im allgemeinen wird Nilus nicht müde die rettende Buße zu empfehlen. Worin besteht nun diese Buße? Sie ist eine Rückkehr zum Guten; eine Zuflucht zu Christus „dem Allerbarmer und Menschenfreundlichen“. Vor ihm soll der Reuige sich verteidigen durch Gebet und Fasten, Bekenntnis, Wachen, Schlafen auf dem Boden, Tränen und anderes [5]). Ausführlich belehrt der Sinaite hierüber auch den Mönch Marianus, besonders Selbstprüfung und Sündenbekenntnis betonend mit den Worten seines Meisters Chrysostomus: „Ob der Arzt den Kranken quält, indem er ihm Schmerzen verursacht, oder ob er ihn pflegt und ihn erquickt, er tut dies alles aus verständiger Fürsorge. Du aber, wenn du weder hier noch dort Strafe erleiden willst, fordere von dir Rechenschaft; denn wenn wir uns selbst richten, werden wir nicht gerichtet werden. Du wirst fragen, wie soll ich von mir Rechenschaft fordern? Ich will es dir sagen: Demütige dich, klage und seufze über deine Sünden. Denn es ist keine geringe Strafe und Prüfung für die Seele, die eigenen Sünden zu überdenken und zu beweinen, vielmehr ist dies eine große Strafe, und deshalb gewährt Gott den Kampfpreis der Gerechtigkeit dem Menschen, der sich durch sein Bekenntnis aufreibt (*αὐτὸν κατατρύχοντι*).“ „Bekenne,“ sagt er, „zuerst deine Sünden, damit du gerechtfertigt werdest.“ „Bekenne, bevor ein anderer dich anklagt, damit du gerecht werdest“ [6]).

Nachdem wir im allgemeinen die Sünde als Hindernis für das monastische Tugendstreben erkannt und auf die Buße als Heilmittel hingewiesen, sind die einzelnen Hauptsünden selbst zu betrachten und die von Nilus angegebenen Heilmittel zu erwähnen. Die Hauptquelle dafür ist die Schrift de octo spir. malitiae.

Als erste Hauptsünde bezeichnet Nilus mit Evagrius Pontikus und Kassian die Unmäßigkeit (*γαστριμαργία*). Nachdem er

[1]) de mon. ex. 1064 D im einzelnen betrachtet. [2]) 229 D.
[3]) 232 C. [4]) 201 D. [5]) 464 C. [6]) 553 A D.

Digitized by Google

zuerst die Mäßigkeit (ἐγκράτεια) als Beginn des tätigen Lebens, als Anfang seiner Fruchtbarkeit und Blüte gepriesen [1]), hebt er das verderbliche Wirken der Unmäßigkeit hervor. Die (übermäßige) Begierde nach Speise hat den Ungehorsam und die Verstoßung aus dem Paradiese verursacht [2]); großer Aufwand von Speisen ergötzt den Gaumen und nährt den nie ruhenden Wurm der Zügellosigkeit [3]); ein begehrlicher Magen macht schläfrig beim Gebet, während Nüchternheit den Beter adlergleich sich in die Lüfte erheben läßt [4]). Ein übersättigter Geist läßt nicht zur Gotteserkenntnis gelangen, nicht zum Wohlgeruch der Betrachtung; das Auge blickt vielmehr begehrlich aus nach Gelagen [5]). Nilus wendet sich nun unmittelbar an die Aszeten: „Ein übermäßiger Mönch ist dem Bauche tributpflichtig, und dieser fordert dringlich seinen täglichen Tribut. Ein schneller Wanderer erreicht zeitig die Stadt und ein enthaltsamer Mönch einen friedlichen Seelenzustand; ein langsamer Wanderer wird in der Wüste unter freiem Himmel nächtigen, und ein unmäßiger Mönch wird nicht in das Haus der Apathie gelangen“ [6]).

Als Mittel, dieser Hauptsünde nicht zu verfallen, nennt Nilus Ertötung der Leidenschaften und unerbittliche Herrschaft über den Leib. „Denn wie ein getöteter Feind dir nicht mehr Furcht einflößt, so wird auch ein abgetöteter Körper deine Seele nicht mehr in Verwirrung bringen“ [7]).

Als zweite Hauptsünde begegnet die Unzucht (πορνεία). Sie wird veranlaßt durch den Umgang mit Frauenspersonen. Das gefährlichste Feindesgeschoß ist nach Nilus für den Mönch, solange er selbst auch jung ist [8]), der Anblick eines Weibes und der Verkehr mit demselben [9]). Eine solche Begegnung gefährdet ob des verführerischen Spieles der Weiber die Enthaltsamkeit [10]).

Die Ränke des Weibes schildert Nilus mit so plastischer Kraft und solch psychologischem Scharfblick, daß seine Ausführungen schon Antiochus von Saba zum Exzerpieren reizten [11]). „Willst du keusch bleiben (σωφρονεῖν), so fliehe ihre (der Weiber) Gesellschaft und gestatte ihnen dir gegenüber kein freies Benehmen (παρρησίαν). Anfangs nämlich zeigen sie Frömmigkeit oder heucheln sie wenigstens; später aber legen sie die Scheu ab und erlauben sich alles. Bei der ersten Begegnung reden sie sanft, senken den Blick und weinen

---

[1]) de octo spir. mal. 1145 A. [2]) Ebd. B. [3]) Ebd.
[4]) Ebd. [5]) Ebd. C.
[6]) de octo spir. mal. 1148 A. [7]) Ebd. B. [8]) Ebd. 1149 C.
[9]) Ebd. 1148 D. [10]) Ebd. 1149 A.
[11]) Revue Bénédictine (1905) 245 f.

Digitized by Google

teilnamsvoll (*συμπαθῶς*), benehmen sich ehrerbietig und seufzen bitterlich, stellen Fragen über die Keuschheit und hören eifrig zu; du siehst sie zum zweiten Male, und da heben sie schon den Kopf ein wenig empor. Beim dritten Male merken sie schon in unverschämter Weise auf; du darfst nur still lächeln, und sie brechen in ausgelassenes Lachen aus. Dann schmücken sie sich und zeigen sich dir rückhaltlos, sie wechseln den Blick, ihre Leidenschaft verkündend, sie ziehen die Augenbrauen hinauf, werfen Blicke umher, entblößen den Nacken und brüsten sich mit ihrem ganzen Körper, sprechen Worte, die der Leidenschaft schmeicheln, und modulieren die Stimme zur Ergötzung des Ohres, bis sie durch all dieses die Seele erobert haben" [1]). Gegen diese „zum Tode ködernden Angelhaken", gegen diese „vielverschlungenen ins Verderben ziehenden Fangnetze" gibt der Sinaite Vorsichtsmittel an: Als erstes nennt er die Meidung des Verkehrs mit einem jungen Weibe, solange man selbst noch jung ist. Denn „es blüht die Pflanze, die am Wasser steht, und die Leidenschaft der Zügellosigkeit beim Umgang mit Weibern" [2]). Zum zweiten wird indirekt Maßhalten im Essen empfohlen; wer den Magen fülle und sage, daß er enthaltsam bleibe (*σωφρονεῖν*), der gleiche jenem, der des Feuers Gewalt im Stoppelfelde bändigen wolle [3]). Einsamkeit ist ein drittes Schutzmittel: „In den Hafen treibt das sturmgepeitschte Schiff, und des Enthaltsamen Seele sucht die Einsamkeit" [4]). Ein letztes Schutzmittel ist auch, nicht häufig geistigerweise mit der Gestalt eines Weibes sich zu unterhalten. „Denn wie ein in der Spreu glimmender Funke die Flamme entfacht, so weckt die beim Weibe verweilende Erinnerung die Begierde" [5]).

Als dritte Hauptsünde begegnet die Liebe zum Geld (*φιλαργυρία*). In ihr sieht Nilus die Wurzel aller Übel. Aus ihr sprossen wie schlechte Zweige alle übrigen Leidenschaften auf, sie läßt deren Sprößlinge nicht verdorren [6]). Daher ist ein Ausrotten der Leidenschaften nur möglich, wenn die Wurzel ausgerottet wird [7]). Die Geldliebe äußert ihre Art beim Mönche darin, daß sie ihn gewissermaßen in einen Abgrund von Sorgen drängt: „Ein Mönch, der viel besitzt (*πολυκτήμων*), ist wie ein stark beladenes Schiff, das im Wogendrange leicht untergeht; denn wie ein leckes Schiff von jeder Woge bespült wird, so wird ein vielbesitzender Mönch von den Wogen der Sorgen verschlungen" [8]). Der viel-

[1]) de octo spir. mal. 1149 B. [2]) Ebd. C. [3]) Ebd. [4]) Ebd.
[5]) Ebd. 1152 B. [6]) Ebd. [7]) Ebd. [8]) Ebd. C.

Digitized by Google

besitzende Mönch hat ferner seine Freude an reichen Einkünften [1]), der geldgierige Mönch gibt sich angestrengt mit (weltlichen) Arbeiten ab [2]). Wie jener, der sich ein Götzenbild fertigt und im Verborgenen aufstellt (Dt 27, 15), ist verflucht der mit der Leidenschaft des Geizes behaftete Mönch [3]); beim Nahen des Todes verläßt er jammernd, was ihn umgibt, gibt seine Seele zurück, ohne den Blick von seiner Habe zu wenden; widerwillig läßt er sich fortschleppen wie ein entlaufener Sklave, trennt sich vom Körper, aber nicht von seinem Vermögen, indem die Leidenschaft ihn fester hält als die Häscher, die einen Sklaven fortschleppen (*τῶν ἑλκόντων*) [4]).

Im Gegensatz zum *πολυκτήμων* preist Nilus den „*ἀκτήμων μοναχός*". Der besitzlose Mönch ist sorgenlos und „ein leichtbepackter Wanderer, der an jeglichem Orte eine Herberge findet" [5]). Er hat keine Bedürfnisse, ist ein hochfliegender Aar, der nur im Notfalle auf Nahrung herniederschwebt [6]). Er ist ein unbesiegbarer Faustkämpfer und leichter Läufer nach dem Preis der himmlischen Berufung [7]). Mit Gebet und Lesung beschäftigt, sammelt er sich Schätze im Himmel [8]). Und naht der Tod, so geht er wohlgemut von hinnen; denn seine Seele ist nicht in irdische Bande geschlagen [9]).

Die vierte Hauptsünde ist der Zorn (*ὀργή*). Der Sinaite charakterisiert ihn kurz mit den Worten: „Der Zorn ist eine rasende Leidenschaft, Verständigen raubt er leicht die Besinnung, vertiert die Seele und macht jeglichen Umgang (mit dem Zornmütigen) unmöglich" [10]). Diese Definition ist gewissermaßen der Grundakkord für die folgenden Ausführungen. „Der Löwe im Käfig rüttelt beständig an den Türangeln, und der Zornmütige beschäftigt sich in seiner Seele mit Gedanken des Zornes" [11]). Oder: „Das Wasser wird von die Gewalt der Winde bewegt und der Zornmütige von unverständigen Gedanken in Verwirrung gebracht" [12]). Ebenso wird der den Verstand trübende Gedanke der Rachsucht mit einer Wolke verglichen, die die Sonne verdunkelt [13]). Der Zorn raubt aber auch den religiösen Werken des Mönches ihren Wert; sein Gebet ist ein verabscheutes Opfer und sein Psalmgesang ein unangenehmer Schall [14]). Das Geschenk des Rachsüchtigen ist ein mit Warzen bedecktes (*μεμιμημένα*) Opfer und dringt mit nichten hinan zu den

[1]) de octo spir. mal. 1153 A B. [2]) Ebd. B. [3]) Ebd.
[4]) 1152 D. [5]) Ebd. C. [6]) Ebd. [7]) 1153 A.
[8]) Ebd. B. [9]) 1152 C. [10]) 1153 C. [11]) Ebd.
[12]) Ebd. [13]) Ebd. [14]) Ebd. 1156 A.

Digitized by Google

mit dem Sühnungswasser besprengten (*περιῤῥαντηρίους*) Altären [1]). In seinen Träumen sieht der Zornige nur Verwirrung und den Andrang wilder Tiere [2]).

Als Gegenmittel gegen diese Sünde empfiehlt nun der Sinaite die Langmut: „Ein langmütiger Mönch ist eine ruhig flutende Quelle, die allen angenehmen Trank bietet“ [3]). Ferner fordert er, jeglichen Gedanken des Zornes aus der Seele zu entfernen, so daß das Herz zur Zeit des Gebetes nicht in Verwirrung gerate [4]). Dieser Zustand des Friedens weckt dann auch in der Seele statt der gottverhaßten (vgl. 1156 A) gotteswürdige Gedanken. „Ein ergötzlicher Anblick ist das Meer in seiner Ruhe, aber es gibt nichts Schöneres als einen friedlichen Seelenzustand; denn im ruhigen Meere schwimmen Delphine, in der ruhigen Seele aber leben gotteswürdige Gedanken“ [5]).

Die fünfte Hauptsünde ist die Traurigkeit (*λύπη*). Der von ihr ergriffene Mönch kennt keine geistige Freude, wie der im heftigen Fieber Liegende nicht den Geschmack des Honigs kennt [6]). Der Traurige vermag den Geist nicht zur Betrachtung zu bringen [7]), und wenn er damit sich befaßt, stumpft ihn die Traurigkeit ab [8]). Auch ein reines Gebet bringt der traurige Mönch nicht zustande [9]). Es ist jedoch zu unterscheiden zwischen weltlicher Traurigkeit und jener, die sich auf Gott bezieht (*λύπη κατὰ τὸν θεόν*). Wie jene den Verstand erniedrigt [10]), so reinigt die gottgemäße Traurigkeit das Herz in seinen Sünden [11]). Das Mittel gegen das Übel der Traurigkeit ist die Apathie [12]). „Wer die Leidenschaften beherrscht, beherrscht auch die Traurigkeit“ [13]).

Die sechste Hauptsünde ist die Trägheit (*ἀκηδία*). Sie ist nach Nilus eine Schwäche der Seele, aber nicht eine naturgemäße (*οὐκ ἔχουσα τὸ κατὰ φύσιν*), und tritt nicht mannhaft gegenüber Versuchungen auf [14]), die einer edlen Seele so notwendig sind wie einem gesunden Körper die Nahrung [15]). Diese Sünde äußert sich im Mönche durch unstätes Wesen und Gebaren. Die Trägheit treibt ihn aus dem Hause; unter dem Vorwand von Krankenbesuchen verfolgt er nur einen egoistischen Zweck (*τὸν ἴδιον σκοπόν*); das Gaukelbild des Reisens zieht ihn hinaus [16]), er findet sein Genügen

[1]) de octo spir. mal. 1156 A B. [2]) Ebd. 1156 B. [3]) Ebd. 1153 D
[4]) Ebd. 1156 A. [5]) 1153 C. [6]) 1156 C. [7]) Ebd.
[8]) Ebd. 1157 B C: „*νοῦν θεωρητικὸν ἀμβλύνει λύπη.*“
[9]) Ebd. [10]) Ebd. [11]) Ebd.
[12]) Ebd. A. [13]) Ebd. Vgl. 1156 D. [14]) Ebd. 1157 C D.
[15]) Ebd. D. [16]) Ebd.

Digitized by Google

nicht an einem Werke (*ἐν ἔργῳ ἑνί*), und an einer Zelle (*μία κέλλα*) [1]). Und erst in der Zelle, welch abstoßendes Bild von Trägheit bietet er da! Wir können nicht umhin, die Hauptpunkte der Schilderung wörtlich anzuführen, weil sie charakteristisch ist für die scharfe Beobachtungsgabe und das literarische Können unsers Autors und auch einige kulturhistorische Fingerzeige bietet. „Das Auge des Trägen (sc. Mönches) ist beständig auf die Türritzen gerichtet, und sein Geist stellt sich die Besucher vor. Die Tür knarrt, da springt er auf, hört eine Stimme und beugt sich über das Fenster und entfernt sich nicht eher von dort, als bis er ganz steif ist vor Sitzen. Beim Lesen gähnt der Träge oft und läßt sich leicht in Schlaf bringen, er reibt sich das Gesicht und streckt die Hände aus. Dann wendet er die Augen vom Buche weg, lenkt die Blicke auf die Wand, dann wendet er sie ab und liest ein wenig, entfaltet die Rollen und betrachtet neugierig den Schluß der Abhandlungen, er zählt die Blätter und berechnet die Quaternionen (*τὰς τετράδας ἐπιψηφίζει*), tadelt die Schrift und den Buchschmuck (*τὴν κόσμησιν*), hierauf faltet er das Buch zusammen und legt es unter das Haupt und schläft einen nicht allzu tiefen Schlaf; denn der Hunger weckt bald seine Seele und erweckt ihre Sorge um sich“ [2]). An diese Schilderung, die es ob ihrer Lebendigkeit und frischen Kopie der Wirklichkeit auch einem Antiochus von Sabba angetan, so daß er sie im Pandektes fast wörtlich ausschrieb [3]), reiht Nilus als weitere Wirkung der Trägheitssünde an, daß sie den Mönch saumselig macht im Gebete und ungeeignet zur Verrichtung eines auf Gott bezüglichen Werkes [4]).

Er versäumt aber auch nicht, die Heilmittel (*θεραπεύει*) anzugeben, nämlich Ausdauer (*καρτερία*), Verrichtung jeglicher Sache mit Aufmerksamkeit und in der Furcht Gottes; Maßhalten bei jeglichem Werke, aber auch Beharrlichkeit bis zu seiner Vollendung, verständiges und angestrengtes Gebet (*προσεύχου συνετῶς καὶ εὐτόνως*) [5]).

Die siebte Hauptsünde ist die Eitelkeit (*κενοδοξία*). Sie ist eine mit jedem Tugendwerk leicht verflochtene Leidenschaft [6]). Die auf die Eitelkeit sich stützende Tugend geht zugrunde [7]). Den Mönch beraubt sie seines Verdienstlohnes. „Ein eitler Mönch ist ein Arbeiter ohne Lohn; er unterzieht sich der Arbeit und empfängt

[1]) de octo spir. mal. 1160 A. [2]) Ebd. 1160 BC.
[3]) Revue Bénédictine (1915) 247.
[4]) de octo spir. mal. 1160 BC. [5]) Ebd. [6]) Ebd. 1160 C.
[7]) Ebd. D.

Digitized by Google

keinen Lohn" [1]). Des Eitlen Mäßigkeit und Almosen ist vergeblich [2]), sein Gebet dringt nicht zum Himmel [3]). Das Opfer des Eitlen kommt zu Schanden und gelangt nicht auf Gottes Opferaltar [4]). Den von Gott abgefallenen Geist macht die Eitelkeit stark und den Greis kräftiger als einen Jüngling, wenn er nur viele Zeugen seiner Taten hat. Dann wird ihm Fasten, Wachen und Gebet leicht; denn das Lob der Menge weckt seinen Eifer [5]). Als Mittel gegen diese Hauptsünde empfiehlt Nilus in verschiedenen synonymen Wendungen, das Tugendwerk geheim zu halten: „Eine Hand, die im Busen verborgen ist, bleibt weiß, und eine verborgene (gute) Tat glänzt heller als das Licht" [6]). „Ein einsichtsvoller Mann verbirgt seinen Schatz, und ein verständiger Mönch sein Tugendmühen" [7]). Daraus ergibt sich, daß man seine Mühen nicht um vergänglichen Menschenruhm und die zukünftige Glorie nicht um guten Ruf preisgeben soll [8]).

Die achte Hauptsünde ist der Stolz (*ὑπερηφανία*). Er ist „eine Geschwulst der Seele voll Eiter; wenn sie reif ist, bricht sie auf und verbreitet großen Übelgeruch" [9]). Der Stolz ist der Sprosse der Eitelkeit; diese geht ihm voraus, wie der Blitz dem Donner [10]). Der Stolz hat den Erzengel vom Himmel geschleudert und ihn wie einen Blitz auf die Erde geworfen [11]). Der Stolz liegt vor allem, wie in verschiedenen Variationen betont wird, in der Abkehr von Gott und in der Zuweisung der guten Werke an die eigene Kraft: „Der krankt an Stolz, der sich von Gott abgewendet hat und seine guten Werke (*τὰ κατορθώματα*) der eigenen Kraft zuschreibt" [12]). Dieses Gebaren hat für den Stolzen selbst die bittersten Folgen; seine Seele wird von Gott verlassen und ein Spielball der Dämonen [13]). Tag und Nacht quälen ihn Schreckvorstellungen, selbst harmlose Naturerscheinungen bringen ihn in Verwirrung. „Das Rascheln des Laubes [14]) erschreckt den Stolzen, und das Tosen des Wassers erschüttert seine Seele" [15]). Als Heilmittel gegen diese Sünde empfiehlt der Sinaite: Anerkennung Gottes als des Schöpfers und Wohltäters [16]), des Führers zur Höhe und Vollenders des guten

[1]) de octo spir. mal. 1160 D. [2]) Ebd. [3]) Ebd. 1161 A.
[4]) Ebd 1161 A B. [5]) Ebd. 1161 B.
[6]) Ebd. 1160 D. [7]) Ebd. 1161 A. [8]) Ebd. B. [9]) Ebd. C.
[10]) Ebd. [11]) Ebd. 1164 A. [12]) Ebd. 1161 C. [13]) Ebd. D.
[14]) Ebd. D: „*Φωνὴ φύλλου, ἐπτόησεν ὑπερήφανον*"; vgl. dazu Höltys Worte in seinem Gedichte „Der Landmann an seinen Sohn": „Das Laub am Baum saust ihm Entsetzen zu".
[15]) Ebd. [16]) Ebd. 1164 B.

Digitized by Google

Werkes [1]); Erkenntnis der eigenen Hinfälligkeit [2]), Pflege der Demut, die „den Menschen zum Himmel führt und mit den Engeln einen Reigen aufführen läßt (*χορεύειν παρασκευάζει*)“ [3]).

2. Welt und Begierlichkeit.

Das zweite große Hindernis, das sich den Bemühungen der Mönche entgegenstellt, sind die Welt und die Begierlichkeit. Bereits oben, wo wir von Aszese und Weltfrömmigkeit gesprochen haben, wurden die wichtigsten Hindernisse erwähnt, die sich in der Welt gegen eine aszetische Lebensweise erheben. Daher sei hier der Welt als eines solchen Hindernisses nur zusammenfassend gedacht. Sie ist Nilus eine Höhlenwohnung, in der die Guten den Angriffen der Bösen ausgesetzt sind. So schreibt er an den Feldherrn Kastor: „Die verderbliche Welt ist eine Höhle, in der die gerechten Menschen wohnen, sozusagen (*τινὰς*) wie irdische Engel; die Schlechten halten sich darin wie Schlangen versteckt, schädigen die heiligen Männer aufs ärgste (*πλεῖστα ἀδικεῖν*) und werfen sie nieder“ [4]). Insofern unter den Bissen der Schlangen die Anlässe zur Sünde gemeint sind, und da die Sünden Krankheiten sind [5]), kann Nilus auch anderwärts die Wohnstätte der Sünder, die Welt, ein „Krankenhaus“ nennen. „In dem Krankenhaus der gegenwärtigen Welt gibt es viele Schwache und Gelähmte“ [6]).

Damit man nun den Hemmnissen der Welt entgehe, empfiehlt Nilus im Briefe an den Hesychasten Rufinus Flucht aus der Welt und Trachten nach dem Wohlgefallen Gottes „... Der du geflohen hast“, redet er ihn an, „das Meer und die dichtgedrängten Wogen menschlicher Armseligkeit, nun der einen und einzigen Sorge hingegeben, wie du gefallest dem Herrn Christus, damit du mit ihm verherrlicht werdest und mit ihm herrschest“ [7]).

Neben der Welt erscheint als gleich mächtiges Hemmnis im Tugendstreben des Mönches die Begierlichkeit.

An den Mönch Thaumasius schreibt der Sinaite: „Es steht geschrieben: „Wir haben einen Kampf, nicht gegen Blut und Fleisch, sondern gegen die Mächte und Gewalten und gegen die Geister der Schlechtigkeit“ (Eph 6, 12), gegen den eigenen Leib, gegen die in ihm glühenden sinnlichen Lüste, gegen die Leidenschaften des Herzens und gegen die aus verschiedenen Ursachen entstehenden

[1]) De octo spir. mal. 1164 B. [2]) Ebd. A. [3]) Ebd.
[4]) 380 C. [5]) Vgl. 248 D. [6]) Ebd. D.
[7]) 576 A. Daß die Weltflucht nicht in absolutem Sinne empfohlen ist, dürfte sich aus dem oben Gesagten zur Genüge ergeben. (Vgl. Abschnitt II).

Digitized by Google

verderblichen Gedanken“ [1]). Das dem Geist übelgesinnte Fleisch (*δυσμενῶς διακειμένη*) hat sich gegen den Geist verschworen [2]). Daher spricht Nilus auch von jenen, die mit dem *ὄγκος σαρκικός* umkleidet sind [3]). Indes drückt sich Nilus, wohl seinen schriftstellerischen Zwecken folgend, über die Konkupiszenz nicht immer gleichmäßig, oder besser, nicht immer hinreichend deutlich aus. An manchen Stellen, wie in der obigen, scheint er den Leib, also die Materie, gewissermaßen als die Quelle und Wohnstätte der bösen Begierden zu fassen. Die weit überwiegenden Äußerungen über die Konkupiszenz aber betrachten unzweideutig diese nicht als etwas substanziell Sündhaftes, sondern als ein Produkt der Freiheit; wohl aber muß immerhin ein Anknüpfungspunkt in der menschlichen Natur, der fomes peccati, gegeben sein. Dies ist nach Nilus die *ὄρεξις* (Trieb), die durch den Freiheitsmißbrauch zum *πάθος*, zur sündigen Leidenschaft wird [4]). Unzweideutig spricht er diese Ansicht aus in der Briefstelle: „Es beten oft Mönche, vom eignen Leibe befreit zu werden, da er die Seele zum Sündigen antreibe. Eher aber sollten sie darum beten, von ihrer schlechten Art und der leidenschaftlichen und schlechten Gesinnung befreit zu werden“ [5]).

Da die Konkupiszenz von der Betätigung der menschlichen Freiheit abhängt, ergibt sich von selbst, daß sie dem Menschen nicht als zwingende Macht gegenübersteht, sondern niedergerungen werden kann. Der Gedanke an diese Möglichkeit liegt auch dem Hinweis auf Christus zugrunde, der durch seinen Tod gelehrt habe, daß man die Leidenschaften und den Körper beherrschen müsse [6]). Auf ihm gründet die Bemerkung, daß die heidnischen Weisen wohl

[1]) 393 D 396 A. [2]) de vol. paup. 1041 B.

[3]) Ebd. 1032 B. Wie schon Plato, Philo und die Stoiker, betrachtet auch Nilus mit anderen Aszeten (Hoch, Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade, Freiburg i. B. 1895, 29 f.) den Leib als ein Hemmnis für die Pilger auf dem Tugendpfade. In dieser Beurteilung haben die Mönche ihre Vorgänger. Denn wie Nilus bemerkt, hatten die hl. Vorbilder der Mönche im A T keinen anderen Besitz als ihren naturgemäß schwer zur Erde neigenden Leib (*ὥπερ ἡ φύσις κατεῖχε κάτω βαρὺ πεφυκός*), der zum Wandel nach oben nur mit Mühe hinzuwenden ist (973 D). Aber während die Stoiker die Last des Lebens wegzuwerfen gestatten, setzen die Mönche ihrer Enthaltsamkeit insofern ein Ziel, als sie den Leib nicht gegen den Willen des Schöpfers durch allzu starke Entziehung der Nahrung sterben lassen wollen (narr. III 617 A).

[4]) de octo spir. mal. 1156 D, wo der Gedanke im Hinblick auf den der Traurigkeit ergebenen Mönch ausgeführt wird.

[5]) 201 A. [6]) de mon. ex. 721 C.

Digitized by Google

wußten, daß der Philosoph vor allem frei sein und die Knechtschaft der Leidenschaften mehr fliehen muß, als Sklave von Sklaven zu sein [1]). In der Tat waren die ersten Heiligen von heftigen Begierden frei, da sie die Erinnerung an sie gleich von Anfang an abgestreift und durch Übung und Ausdauer Freiheit der Seele erlangt hatten [2]).

Durch welche Mittel kann nun die Konkupiszenz siegreich niedergekämpft werden? Allgemein nennt Nilus die Gottseligkeit. Zu 1 Tim 4, 8: „Die Frömmigkeit aber ist zu allem nütze" bemerkt er: „Dies ist das Vermögen, mit Beihilfe Gottes ganz und gar leidenschaftliche Erinnerungen zu vernichten und für die Zukunft eine beständige Reinheit des Geistes zu erwerben" [3]). Außerdem gilt, was Nilus dem Kanzler Quintilius empfiehlt, auch für die Mönche. Er ermuntert ihn, Psalmengebet, Hymnen und geistliche Lieder nach der apostolischen Überlieferung zu pflegen. Denn diese Übung sei nützlich, verbinde den Psallierenden mit Gott und lasse die Seele der schändlichen und verderblichen Leidenschaften vergessen [4]). Dem Mönche Jonas nennt er ein weiteres Mittel, den Leidenschaften nämlich die Nahrung zu versagen. Durch die Sinnenbilder nämlich gehen sinnliche Dinge in die Seele ein: Diese aber nähren die Leidenschaft und machen jedes Bild zu einer Waffe gegen die Seele [5]). Andere Mittel, die Leidenschaften niederzukämpfen, dienen auch als Heilmittel gegen die Angriffe der Dämonen und sind, um Wiederholungen zu vermeiden, dort zu behandeln.

3. Dämonen. Versuchung und Gegenmittel. Erkennbarkeit (Scheidung) der Geister. Teleologie der Versuchungen.

Ein weiterer Gegner der Mönche im Ringen nach Vollkommenheit sind die Dämonen. Außer zahlreichen Briefen belehren darüber vor allem die Abhandlung de malignis cogitationibus und der tractatus ad Eulogium. Sie geben einen genauen Einblick in die verführerische Tätigkeit der Dämonen, aber auch in das reiche Waffenarsenal, das dem Mönche gegen diese Feinde offen steht. Des Nilus Dämonenlehre berührt sich mit der des Antonius [6]), Evagrius Pontikus und Kassian, indem er wie diese auch die zahlreichen äußeren Erscheinungen und Vexationen der

[1]) de mon. ex. 720 B. [2]) Ebd. 724 C.
[3]) 332 B. [4]) 277 A. [5]) 516 D.
[6]) Vgl. Stoffels, Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius 721 ff., in Theologie und Glaube, Jahrg. 2 (Paderborn 1911), Heft 9 und 10.

Digitized by Google

Dämonen vorführt, während Makarius der Ägypter [1]) und auch Isidor von Pelusium deren keine Erwähnung tun. Von ersterem aber unterscheidet sich Nilus, indem er die innere, ethische Wirksamkeit der Dämonen besonders eingehend behandelt. Er zeigt sich hier als einen psychologisch tiefblickenden Geistesmann, dem reiche Erfahrung zur Seite steht [2]). So berichtete ihm ein Mönch Nemertius, der anfangs von jeder Furcht frei gewesen, daß ihn nunmehr der Dämon der Furcht Tag und Nacht bedränge [3]). Nilus rät, zum Gebete die Zuflucht zu nehmen [4]). Als derselbe ihm klagte, daß es ihm unmöglich sei, fürder allein in seiner Zelle zu wohnen, empfiehlt ihm der Sinaite, einen gottliebenden und frommen Mann bei sich in der Zelle wohnen zu lassen und bis zur Ankunft göttlicher Hilfe mit ihm gemeinsam die aszetischen Übungen zu verrichten [5]). Und wie freut er sich, als der Bedrängte, durch des Herrn Gnade nach acht Monaten vom Dämon befreit, wieder allein in seiner Zelle wohnen kann [6]). Aber auch Laien, die von dämonischen Erscheinungen hörten, haben sich an ihn um Aufschluß gewandt, wie der Kurator Falko. Diesem erklärt der Sinaite, er finde es, wenn es vom Teufel heißt, „er verwandle sich in einen Engel des Lichtes", gar nicht befremdlich, daß er auch die Gestalt von wilden Tieren, Vieh und Vögeln annehme [7]).

Urheber der Versuchung nun ist der Teufel und die ihm untergebenen Dämonen. Daher heißt er *ὁ πάσης κακίας δημιουργός*, „Schöpfer jeglicher Schlechtigkeit" [8]), „Weltenherrscher Teufel" [9]). Die Versuchungen der Dämonen zerfallen in zwei Gruppen: in solche, die auf die äußeren Sinne, Gesicht und Gehör, und in solche, die auf den inneren Menschen vornehmlich einwirken. In den Briefen an die Mönche Laurentius, Faustus und Epinikus, die in ihren Wohnungen (*φρονιστηρίοις*) diese Versuchungen erduldet und einzeln darüber an Nilus geschrieben hatten, zählt Nilus als solche äußere Versuchungen auf: Stimmen, Erschütterung des Hauses, Blitze und zahllose Funken, Bisse (*δήξεις*) von seiten der Barbaren, Kamele und Drachen, ihre plötzlichen nächtlichen Angriffe, Lärm,

[1]) Stiglmayr S. J., Das Mönchtum 269.

[2]) Vgl. 432 D 433 A, wo er von sich redet als *„ἀνθρώπῳ μυριάκις ὑπὸ δαιμόνων πολεμηθέντι καὶ δήγματα λαβόντι."*

[3]) 256 A. [4]) Ebd. [5]) 256 A B. [6]) Ebd. B C.

[7]) 348 B. [8]) 349 C.

[9]) 556 A: *„αὐτοὺς τοὺς δαίμονας καὶ τὸν κοσμοκράτορα διάβολον"* . . . Hieraus ergibt sich auch, daß die Dämonen als die untergebenen Helfer des Teufels, der anderswo auch Satanas heißt (533 D), zu betrachten sind.

Digitized by Google

Geräusch, Pfeifen, ungezügeltes Lachen, Tanzen, zu denen noch andere Versuchungen der gottlosen und unheilvollen Geister kämen [1]).

Es fragt sich nun, ob Nilus diese dämonischen Angriffe auf die Leiber der Aszeten für Wirklichkeit hält oder für bloße Phantasmen. Man möchte mit Schiwietz geneigt sein, anzunehmen, Nilus erkenne ihnen keine Wirklichkeit zu und verlange, daß sie für nichts gehalten würden [2]). Denn im Briefe an den oben genannten Mönch empfiehlt er das tatsächlich. Allein, wenn er sagt, solche Dinge seien nichts und müßten für nichts geachtet werden (*οὐδέν γάρ εἰσι καὶ εἰς οὐδέν λογισθήσονται* 429 D), so will er damit nicht ihre Wirklichkeit leugnen, sondern nur ihre geringe Bedeutung betonen gegenüber den Mitteln, die den Mönchen zu ihrer Bekämpfung zur Verfügung stehen. Denn daß er sie für wirkliche dämonische Einflüsse auf den Körper des Mönches hielt, das spricht er fast mit den gleichen Worten aus im Brief an den Mönch Thaumasius und in dem Brief an den Mönch Cyrinius. Hier sagt er ausdrücklich: „Es gibt einige Dämonen, die sich in den menschlichen Körper einschleichen und jegliche Kraft des Instrumentes aufsaugen und den Gliedern fast völlige Schlaffheit und Entkräftung einflößen, obwohl keine Schwäche und Krankheit vorhanden ist (*καίτοι μηδενὸς παρόντος νοσήματος ἢ ἀρρωστίας*)“ [3]). Indem Nilus geflissentlich betont, daß keine Krankheit oder Körperschwäche vorhanden sei, scheint er selbst dem Einwande zu begegnen, der in jenen Erscheinungen nur Illusionen oder Sinnestäuschungen sieht. Wir haben somit nach Nilus in jenen dämonischen Angriffen wirkliche Vexationen des Leibes zu erkennen. Daß Nilus selbst frei von jeder nervösen Überreizung war, hat Schiwietz treffend dargetan [4]).

Ungleich mannigfaltiger behandelt Nilus das Wüten der Dämonen gegen die Seele des Mönches in den inneren Versuchungen. Hier begegnen einzelne Dämonen als Versucher auf je einem Gebiete. In der näheren Schilderung ihrer Wirkungsweise werden wir erinnert an die Berichte der vita Antonii des Athanasius, an ähnliche Erörterungen Kassians, sowie an die Ausführungen des Evagrius Pontikus, die als Lehren über „Geisterunterscheidung“ in der Geschichte der Aszese erscheinen [5]). Aus der reichen Fülle nur einige Belege:

[1]) 429 C. [2]) Das morgenl. Mönchtum II 42.

[3]) 396 B und 260 B.

[4]) Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum II 41 f.

[5]) Vgl. hierüber Schiwietz, ebd. I 259 ff. und betreffs des Evagrius Pontikus Butler II 120.

Digitized by Google

Einer der Dämonen sucht dem Mönche das Verweilen in der Fremde (ξενιτεία) zu verleiden. Freilich ist das Leben in der Fremde die vornehmste Art des guten Kampfes, zumal wenn man sich dem Kampfe mit Hinterlassung der Heimat und Verwandtschaft unterzieht[1]), wie Nilus aus seiner eigenen Erfahrung heraus erklärt. Einem solchen Kämpfer ist auch eine erhabene Siegeskrone beschieden. Denn, „wenn der Kampf in der Fremde in glühendem Glaubenseifer, in göttlichem Geiste und in Geduld unternommen wird, dann wird die Seele, die die Erde verlassen, mit goldenen Schwingen dem Himmel zueilen“ [2]). Diese Schwingen sucht aber der Feind der Seele zu beschneiden, indem er ihr, namentlich an eintretende Krankheiten anknüpfend, vorspiegelt, nicht der Ort (τόπος), sondern die Lebensweise (τρόπος) fördere die Tugend. Infolge der Brüderlichkeit (ἀδελφότης) erlahme der Eifer in gastlicher Pflege (φιλοξενία), daher heißt er ihn zurückkehren zu den Verwandten, denen er durch seinen unbarmherzigen Weggang unerträgliches Leid verursacht. Dort ergehe es ihm schlecht, bei den Verwandten aber finde er liebevolle Pflege. Gar viele hätten ja das Vaterland nicht geflohen und inmitten der Verwandtschaft die Tugend geübt [3]).

Das Mittel gegen diese Versuchung gibt unser Autor mit den Worten: „Wer aber mit dem Purpur der Entsagung umkleidet ist und sich umkränzt mit den diesen Mühen entsprechenden Hoffnungen, der wird mit Glaube und in Geduld der Danksagung die Schneeflocken solcher Gedanken tilgen; und je mehr jene auf die Seele einstürmen, desto lauter wollen wir das Kampflied gegen sie anstimmen: Ich floh in die Ferne und blieb in der Wüste“ (Ps 54, 8) [4]).

Der Dämon, der das weiteste Gebiet und fast die ganze Erde beherrscht, ist der Dämon der Eitelkeit; er öffnet den übrigen Dämonen Tür und Tor, wie der schlechte Verräter an einer guten Stadt handelnd. Er erfüllt den Geist des Anachoreten mit Gedanken und Sorgen, befleckt alle seine Gebete, womit der Mönch die Wunden der Seele heilen will [5]). So weckt er beim Mönche Gedanken der Eitelkeit im Hinblick auf langes Verweilen im Einsiedlerleben [6]). Um seine Eitelkeit zu erhöhen, veranlaßt er die Seele, die Strapazen der Aszese zu vergrößern unter dem Hinweis auf solche, die durch harte Übungen auf die Höhe der Aszese ge-

[1]) tract. ad Eul. 1096 B. [2]) Ebd. [3]) Ebd.
[4]) tract. ad Eul. 1096 D 1097 A. [5]) de mal. cog. 1216 D 1217 A.
[6]) tract. ad Eul. 1120 B.

Digitized by Google

langt und dadurch reichen Nachruhms gewürdigt worden sind [1]). Mit dem Dämon der Eitelkeit arbeiten auch die schon überwundenen Dämonen zusammen, (indem nämlich der Mönch eitel wird auf alle bereits überstandenen Tugendkämpfe), ziehen in die Seele ein und machen die letzten Dinge ärger als die ersten [2]).

Als Mittel gegen diesen Dämon erweisen sich beharrliches Gebet, Enthaltung von jeglichem freiwilligen Tun, das erhöhten Ruhm zu verschaffen geeignet wäre [3]), Verdemütigung der Seele [4]).

Eine weitere Versuchung erfährt die Seele durch den Dämon des Stumpfsinns (*τοῦ τὴν ψυχὴν ἀναισθητεῖν ποιοῦντος*). Sein verheerendes Wirken zu schildern trägt Nilus fast Bedenken. Bei seinem Nahen legt nämlich die Seele Gottesfurcht und Frömmigkeit ab, hält Sünde und Gesetzwidrigkeit nicht mehr für solche, Gericht und ewige Strafe sind ihr ein leeres Wort, über ein feuriges Erdbeben spottet sie, bekennt Gott freilich, aber seine Gebote kennt sie nicht; der Mönch schlägt an die Brust, wenn die Seele zur Sünde gedrängt wird, aber sie merkt es nicht [5]). In diesem Zustande holt der Mönch Gesprächsstoff aus der Schrift, aber die Seele ist ganz verhärtet und hört nicht; um das, was bei den Menschen Schande bringt, kümmert sie sich überhaupt nicht und versteht es nicht, schließt vielmehr die Augen wie ein Schwein, das den Zaun durchbricht. Letzter Grund der Bedrängnis seitens dieses Dämons sind wieder die Gedanken der Eitelkeit. Nilus bemerkt, daß dieser Dämon die „Brüder", d. h. hier wohl die Christen, in der Welt nur spärlich bedrängt aus einem offensichtigen Grunde: es werde nämlich der Dämon in die Flucht geschlagen, wenn die Seele beim Anblick des Unglücks der Mitmenschen zerknirscht werde. Diese Gelegenheit fehle jedoch den Anachoreten [6]).

Der Herr selbst hat als Mittel, diesen Dämon zu schlagen, Besuch der Kranken und Gefangenen empfohlen (Mt 25, 36). Wenn ein Mönch diesem Dämon verfallen ist und nicht der Unkeuschheit und Trägheit sich hingegeben hat, der soll diese Keuschheit und Ausdauer als himmlische Gnadengaben betrachten und sich glücklich preisen, solcher Apathie gewürdigt zu sein [7]).

Eine ernste Warnung, sich vor diesem Dämon zu hüten, richtet unser Aszetenlehrer noch an die, die sich der Gottseligkeit gewidmet haben, aber mit Weltleuten zusammenleben [8]).

---

[1]) tract. ad Eul. 1137 A B.
[2]) de mal. cog. 1217 A.
[3]) Ebd. 1217 B.
[4]) tract. ad Eul. 1121 C.
[5]) de mal. cog. 1212 D 1213 A.
[6]) Ebd. B.
[7]) Ebd. C.
[8]) Ebd.

Digitized by Google

Ein anderer Dämon, der den Mönch versucht, ist jener der Traurigkeit. Während die übrigen Dämonen die Seele nach Freuden verlangen (*φιλήδονον*) machen, hält er jeden solchen Gedanken von ihr fern und läßt sie vertrocknen vor Traurigkeit. Denn eines traurigen Mannes Knochen verdorren (Prov 17, 22), und wenn dieser Dämon auch wenig kämpfend auftritt, so macht er den Anachoreten doch bewährt. Dieser Versucher überredet den Mönch, überhaupt nichts mehr von der Welt an sich herankommen zu lassen und jegliches Vergnügen von sich zu weisen; bei längerem Verweilen bringt er ihm den Gedanken bei, sich überhaupt dem Leben zu entziehen, oder nötigt ihn, weit von seinem Aufenthaltsorte zu fliehen. Diesem Dämon hat Paulus auch einst den Sünder in Korinth übergeben (2 Kor 2, 7). Übrigens kann durch jenen die Seele auch zur Reue und Buße geführt werden, wie sich aus Mt 3, 7—9 ergibt, und wer den Abraham nachahmt, Heimat und Verwandtschaft verläßt, der wird über ihn Herr [1]). Außerdem empfiehlt er dem Mönch Maurianus als Tilgungsmittel gegen „unerträgliche Traurigkeit und Mutlosigkeit" reichliche Tränen, gute Hoffnung und Sehnsucht nach dem süßesten Erlöser Christus [2]).

Der Dämon der Unzucht ist einer der verschlagendsten. Wenn nämlich der Mönch in bezug auf konkupiscible (*τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μέρους*) Regungen eine gewisse Apathie erlangt hat, da erkalten die schändlichen Gedanken; dafür aber führt ihm der Dämon im Geiste die Bilder von Männern und Frauen vor, die miteinander scherzen und macht ihn zum Beschauer schändlicher Taten und Gestalten [3]). Auch Lektüre, die nicht in demütiger, sondern eitler Gesinnung gepflogen wird, ruft die Verführer der Unzucht, wie es im Briefe an den Mönch Aëtius heißt [4]). Indes gehört jene Versuchung nicht zu den lange dauernden: Ein kurzes Gebet, kärgliche Nahrung, dazu Nachtwachen und geistliche Betrachtung verscheuchen sie wie eine wasserlose Wolke [5]). An anderem Orte empfiehlt er außerdem auch Psalmengesang [6]).

Bei fleischlichen Angriffen und anderen Ränken der Verschmitzten, über die sich der Sinaite nicht weiter äußern will, ist ein zorniges Wort nach der Anweisung des Psalmisten: „Erzürnt euch, aber sündigt nicht" (Ps 4, 5), das für die Seele vorteilhafteste [7]).

Eine andere Art der Versuchung wird den Mönchen bereitet durch einen Dämon, der kurzweg „Betrüger" (*πλάνος*) heißt. Er

[1]) de mal. cog. 1213 D 1216 A B. [2]) 224 B. [3]) de mal. cog. 1217 C D.
[4]) 225 B. [5]) de mal. cog. 1217 D.
[6]) 225 B. [7]) de mal. cog. 1217 D 1220 A.

Digitized by Google

stellt sich meistens gegen Morgen (ὑπὸ τὴν ἕω) ein und führt den Geist des Anachoreten von Stadt zu Stadt, von Haus zu Haus, von Dorf zu Dorf. Da spiegelt er ihm dann zuerst bloße Begegnungen vor, dann läßt er ihn Bekannte treffen und sich weitläufiger mit ihnen unterreden, allmählich verliert er den Begegnenden gegenüber die Würde seines Standes aus dem Auge und vergißt bald auf Gotteserkenntnis, Tugend und ihre Verheißungen [1]). Da heißt es nun für den Mönch, Anfang und Ende des dämonischen Tuns wohl im Auge zu behalten. Denn mit seinem Geleite will dieser Dämon nichts, als ihn, wenn sein Sinn erregt und durch die vielen Begegnungen trunken ist, sofort den Dämonen der Unzucht oder des Zornes oder der Traurigkeit in die Arme treiben, die dann ihre Schlacken auf den Glanz seiner Seele werfen [2]).

Wie soll sich nun der Mönch gegen diese Dämonen verhalten? Er soll erstlich, um sein schlechtes Gebaren kennen zu lernen, ihn nicht anreden, um ihm zu zeigen, daß er die Art und Weise durchschaue, wie er allmählich die Seele zum Tode führe; der Dämon will nämlich in seinem Tun unbeachtet sein. Weiterhin soll er ihn den einen oder anderen Tag noch gewähren lassen, um seine Hinterlist genau zu durchschauen, und dann ihn durch sein Wort überführen und in die Flucht schlagen [3]). Weil aber zur Zeit der Versuchung der Geist meist so getrübt ist, daß er die Vorgänge nicht genau durchschauen kann, soll der Mönch nach dem Entweichen des Dämons sich hinsetzen und in der Erinnerung noch einmal alle Vorgänge in ihrer Genesis an sich vorüberziehen lassen, alle Angriffe des Dämons der Unzucht oder des Zornes oder der Traurigkeit sich vergegenwärtigen und auch den verborgenen Ort, wo er sich aufhält, ausfindig machen und ihm fürder nicht mehr folgen. Wenn der Mönch seinen Versucher zur Raserei treiben wolle, dann weise er ihn sofort zurecht (ἔλεγξον), während er noch da ist, und nenne ihm den ersten, zweiten und dritten Ort, an den er (nach ihm) gekommen ist; darüber kränkt jener sich aus Scham sehr; daß dann der (böse) Gedanke von dem Versuchten weiche, sei ein Beweis dafür, daß er den Dämon passend angesprochen habe [4]).

Den Sieger aber über den Dämon des Betruges überkommt ein recht tiefer Schlaf, ein ganz frostiges Ersterben der Augenlider, endloses Gähnen; die Schultern sind schwer und gelähmt — Zustände, die der hl. Geist auf ein kurzes Gebet hin zerstreuen wird [5]).

---

[1]) de mal. cog. 1209 C. [2]) Ebd. D. [3]) Ebd. 1209 D 1212 A.
[4]) Ebd. 1212 B. [5]) Ebd. BC.

Digitized by Google

Das Begehrungsvermögen beeinflußt der Dämon der Liebe zum Geld (*φιλαργυρία*). Es ist interessant, wie psychologisch tief hier unser Autor blickt und nicht ohne Anflug leisen Spottes sein Gebaren schildert. Oft in die Enge getrieben von der höchsten Entsagung, spielt er sogleich den fürsorglichen Verwalter und den Freund der Armen, nimmt andere, wenn sie nicht anwesend sind, ganz edelmütig als Gäste auf, schickt Abwesenden Bedienung, besucht die Gefängnisse der Stadt, Verkaufte kauft er los, verbindet sich mit reichen Frauen, weist sie hin auf die, welchen man Wohltaten erweisen muß, und ermuntert hinwiederum andere, die einen vollen Geldbeutel haben (*βαλάντιον ἁδρόν*), zur Entsagung, und nachdem er so allmählich die Seele getäuscht hat, liefert er sie dem Gedanken des Geizes aus und übergibt sie dem Dämon der Eitelkeit [1]).

Unser Autor will damit offenbar sagen: Der Dämon treibt unter dem Vorwand guter Werke, namentlich der Nächstenliebe, dazu an, viel Geld zu sammeln; dann aber legt man sich selbst kein Opfer auf, sondern überläßt es anderen, sie zu bringen. Dadurch täuscht er die Seele, als ob sie selbst gute Werke vollbracht und liefert sie so dem Dämon der Eitelkeit aus.

Der Dämon des Zornes ahmt dem der Unzucht nach durch Vorspiegelung aufregender Gesichte. Er flößt nämlich dem Anachoreten die Vorstellung ein, seine Eltern, einige seiner Freunde, Verwandten oder Hausgenossen würden von unwürdigen Menschen schmählich behandelt. Gegen diese wird nun sein Zorn entfacht, so daß er in Gedanken etwas Schlechtes gegen sie spricht oder tut. Gerade vor solchen Vorstellungen soll sich der Aszet in Acht nehmen, weil sie ihm namentlich zur Zeit des Gebetes die richtige Stimmung rauben und ihn dann dastehen lassen wie eine rauchende Fackel.

Derartigen Versuchungen sind besonders iraszible Naturen ausgesetzt, denen es an reinem Gebete und der Erkenntnis des Erlösers Jesus Christus mangelt [2]).

Als Mittel dagegen empfiehlt Nilus die beharrliche Wachsamkeit über die Gedanken, die er einer Herde vergleicht, die Gott dem Menschen zur Hut übergeben hat. Als deren Hirte muß der Anachoret beflissen sein, sie nicht in die Gewalt wilder Tiere (*μήτι . . . γένηται θηριάλωτον*) oder von Räubern gelangen zu lassen, oder wenn eines der Schafe in eine gefährliche Schlucht geraten

[1]) de mal. cog. 1225 B. [2]) Ebd. 1220 A B.

Digitized by Google

ist, muß er es dem Rachen des Löwen oder Bären entreißen. Ein Gedanke (*νόημα*) aber wird *θηριάλωτον*, wenn der natürliche *θυμός* zur *ἐπιθυμία* wird, so z. B. wenn der Gedanke an den Bruder in uns sich mit Haß nährt oder der Gedanke an ein Weib in uns mit schändlicher Begierde auftritt [1]) u. a.

Nilus läßt die Mönche in ihrem Ringen und Kämpfen nicht ohne Trost. Denn immer wieder weist er auf die Bedeutung der Leiden und Heimsuchungen für das verdienstliche Tugendleben hin, m. e. W. er belehrt sie über deren Teleologie.

Der tiefste und letzte Zweck der Versuchungen ist, den Mönchen den himmlischen Lohn zu verbürgen. In diesem Sinne gilt, was Nilus an den Mönch Anastasius schreibt: „Unmöglich ist es, den Kranz ohne Mühe und Schweiß zu erhalten" [2]). Ebenso versteht sich, was er anderwärts dem Mönch Eleutherius kündet: „Es läßt Gott den Gerechten viele Trübsale erfahren, um ihm Gelegenheit zum Erwerb ewigen, herrlichen Ruhmes zu bieten, der aus dem Übermaß der Drangsale entsteht" [3]).

Im einzelnen sind die Versuchungen notwendig für das Beharren der Seele im Tugendzustande. „Ein Herz, das keinen Kampf kennt, geht seines Tugendkleides verlustig" [4]). Das Ringen mit den Regungen der Konkupiszenz ist in dem Grade wertvoll, wie es die Kunst ist, im Meeressturm ein Schiff zu steuern, gegenüber dem ruhigen Verweilen am Steuer im Hafen bei Meeresstille [5]). „Ertrage die Trübsale", heißt es, „unter ihnen nämlich sprossen auf und gedeihen die Tugenden wie Rosen unter den Dornen" [6]). Die Versuchungen gehören geradezu zum Leben derer, die in der Rennbahn gegen ihre Widersacher, die Dämonen, kämpfen, wie Nilus dem Archimandriten Paulus darlegt [7]). Seelische und körperliche Heimsuchungen sind aber oft auch notwendig um den verlorenen Tugendhabitus wieder zu gewinnen, die Seele zur Bekehrung zu führen. In dem Brief an einen Mönch Nilus heißt es: „Über solche, die ihre Sünden nicht bereuen wollen, läßt der Herr Trübsal und körperliche Qual kommen, damit sie, die zwar

[1]) de mal. cog. 1220 BC. [2]) 480 A. [3]) 416 B.

[4]) tract. ad Eul. 1097 B: „*ἀφίησται τὸ εἶναι ἐν ἀρετῇ καρδία πόλεμον οὐκ ἔχουσα.* [5]) Vgl. orat. in Alb. 701 A.

[6]) cap. par. 1257 A, de octo spir. mal. 1157 D. Vgl. weiter II 3 III 162 III 154; sent. 1245 BC; narr. 637 B, wo ausgeführt ist, daß Gott die Menschen oft in die Hände von Tyrannen gelangen läßt (Anspielung auf den Sarazeneneinfall), um sie ihren Glauben bewähren zu lassen. [7]) 420 C.

Digitized by Google

nachlässig, aber doch noch der Vernunft zugänglich sind, bevor sie etwas Trauriges erfahren, durch diese Strafen sich bessern und nicht im Übel beharren" [1]). Die Versuchungen sind in der Tat Bewährungsmittel und Segensquellen für den Mönch, wenn sie in der richtigen Gesinnung hingenommen und ertragen werden. So schreibt Nilus an den Mönch Damianus: „Laß die Feinde die Heiterkeit deines Gemütes (*προθυμίαι*) nicht trüben, wenn sie durch mannigfache und unaussprechliche Versuchungen die Seele foltern. Denn fürwahr, aus den zahlreichen und unsagbaren Trübsalen wird der Kranz geflochten; in deiner Schwäche wird, wie der Apostel sagt (2 Kor 12, 9), die Kraft Christi vollendet, und in traurigen Zuständen pflegt die Gnade des Geistes emporzublühen. Denn in der Finsternis heißt es, ist den Rechtschaffenen ein Licht erschienen (Ps 111, 4), wenn man nämlich Zuversicht (*παρρησίαν*) und das Rühmen in der Hoffnung bis zum Ende fest bewahrt" [2]). Ein andermal ermahnt der Sinaite den Mönch Marinus: „Werde keineswegs unwillig und ungehalten, wenn du durch den Andrang der Versuchungen gequält wirst, und laß dich nicht aus der Fassung bringen durch ihre Schwere, ihre ständige Belästigung, durch die Wut und Verfolgung der geistigen Barbaren" [3]). Denn in dieser Gesinnung ertragen, wirken die Versuchungen segensreich: „Wir hoffen nämlich, wenn wir mit Danksagung sie ertragen, vielmehr Rettung vor den Feinden und denen, die uns hassen, zu gewinnen" [4]). Ein besonders kraftvoller Gedanke muß es für den ringenden Aszeten sein, daß das Maß der hereinbrechenden Versuchungen unter Gottes gnädiger Vorsehung steht und den Kräften des einzelnen angemessen ist. Darüber lehrt der erfahrene Aszet in einer für Kämpfer jeden Standes gleich wertvollen Stelle der Abhandlung Peristeria: „Der Lenker unseres Daseins läßt auch nicht bis zur Gefahr für unser (Seelen-) Leben die Drangsale andauern, noch läßt er den Kampf über die Kräfte anwachsen (*γενέσθαι*). Wenn er aber in seiner Vorsehung (*οἰκονομῶν*) manchmal etwas unerwartet zuläßt, dann macht er das Wunder noch größer, indem er durch Mithilfe der Gnade das der Schwäche der Natur Mangelnde ergänzt, wie die des Schwimmens Gewohnten die Unkundigen, wenn sie zu schwach geworden sind, an ihrer Seite schwimmend durch die Wellen tragen, sie mit der einen Hand emporhalten und in der Gefahr nicht untergehen lassen, bis die erschöpften Kräfte zurückgekehrt sind und die Gefährdeten sich der Küste nähern. Denn

[1]) 509 C. [2]) 457 B. Vgl. 248 A B. [3]) 248 A. [4]) Ebd.

Digitized by Google

so sagt einmal Paulus: „Getreu ist Gott, der euch nicht über euer Vermögen versuchen läßt, sondern mit der Versuchung auch das Ende gibt, daß ihr sie ertragen könnt“ (1 Kor 10, 13) [1]. Daher wird mit dem Mönch Anastasius allen anderen ans Herz gelegt, nicht damit sich abzusorgen, daß man rasch von Versuchungen und Trübsalen los werde, sondern vielmehr sie zu lieben und auszuharren, solange es Christus beliebe, der ja für ihn sorge und seine Geschicke weise ordne [2]. Und Nilus lenkt seinen Blick hin auf den Herrn, der seinen vom Sturm bedrängten, bangenden Jüngern nicht in der ersten, nicht in der zweiten und dritten, sondern erst in der vierten Wache der entweichenden Nacht zu Hilfe gekommen sei [3].

Der Mönch soll schließlich sogar danken für die Heimsuchungen Gottes: „In jedem Unglück muß man Gott Dank sagen ... Denn die Danksagung nimmt Gott für jegliche Gerechtigkeit“ [4].

§ 27. Beharren und Fortschreiten.

Die Beharrlichkeit auf der einmal eingeschlagenen Kampfesbahn ist ein notwendiges Erfordernis für den endgültigen Sieg. Laien und Mönchen legt Nilus dies wiederholt ans Herz. So schreibt er an den Kanzler Meletius: „Es muß das Gebäude nach Gott auch vollendet, d. h. ein Kranz aufgesetzt werden. Denn man darf nicht nur die Tugend beginnen, sondern muß ihr auch Kranz und Ende aufsetzen, damit wir nicht verurteilt werden, wie der, welcher im Evangelium einen Turm unvollendet gelassen hat“ (Lk 14, 30) [5]. Und den Mönch Philumenus erinnert er: „Nicht in dem, was ehedem vollbracht worden ist, sondern im beständigen Tun und Ausführen göttlicher guter Werke glauben wir, daß der gute Ruf und das Lob bestehe“ [6]. Anderswo sucht er mit einem Erfahrungsgedanken den Mönchen die Beharrlichkeit im Guten ans Herz zu legen. Unnütz sei jede Mühe, die vor der Ankunft am lohnenden, fruchtbringenden Ziele den Hemmnissen erliegt [7]. „Daher, ihr Geliebte, lauft nach dem Ziel, zum Kleinod der himmlischen Berufung und nach dem Kranze; zerstreut nicht die Güter, sondern übergebt sie euren Nachfolgern, wie ihr sie in Blüte empfangen habt von denen, die sie vorher empfangen haben“ [8]. „In jeglichem Werke setze dir ein Maß und stehe nicht eher ab, als bis du es vollendet, und

[1]) Peristeria 909 D. [2]) 477 B [3]) Ebd. BC. [4]) 389 B.
[5]) 109 B. [6]) 517 A. [7]) de vol. paup. 1036 B.
[8]) Ebd.

Digitized by Google

bete beständig und kräftig, und der Geist der Trägheit wird von dir fliehen“ [1]).

Die Beharrlichkeit im Guten schließt aber keineswegs einen schwachen Quietismus in sich. Man muß vielmehr beständig im Guten voranschreiten. So mahnt Nilus die Mönche: „Ein Licht seid ihr und das Salz der Erde (Mt 5, 13), durch eure Sittenstrenge erzieht ihr die der Gleichgültigkeit Ergebenen, die nicht weit von Fäulnis sind; ihr leuchtet durch den Glanz eures Wandels und eifert die, die eure guten Werke schauen, nach dem Worte des Herrn zum Lobpreise eures Vaters im Himmel an; verharrt beim Guten oder vielmehr macht darin Fortschritte, in eurer Fülle seid ein Ansporn für die Lässigen“ [2]).

Dieser Fortschritt ist übrigens für die Seele etwas so Naturgemäßes wie für den Leib die allmähliche Entfaltung, der Durchgang durch die verschiedenen Lebensalter. Denn ungereimt (*ἄτοπον*) ist es, wenn der Leib von der Jugend bis zu dem im weißen Haare ehrwürdigen Alter fortschreitet, die Seele aber den entsprechenden Fortschritt im Guten nicht macht, die gesetzmäßig in der Tugend liegenden Altersstufen nicht durchläuft und so nicht zur liebenswürdigen (*ἀξιέραστον*) Vollkommenheit gelangt, vielmehr bei zunehmendem Alter des Körpers noch immer jung und unentwickelt im Tugendstreben bleibt [3]). Einen Hinweis auf diese Altersstufen im physischen und ethischen Sinne sieht Nilus auch in den bekannten Stellen des hl. Paulus 1 Kor 3, 2; Eph 3, 13; 1 Kor 13, 11; Gal 4, 19 [4]). Übrigens ist die Seele in günstigerer Lage als der Leib. Denn während dieser an das Naturgesetz gebunden ist und seine Lebensphasen nicht überspringen kann, vermag die Seele kraft ihres Willens (*προαιρέσει*) mit ungehinderter Freiheit von einem Alter in das andere überzugehen, also das in der Mitte liegende auch zu überspringen, von einem Gipfel auf den andern in leichtem Sprunge sich zu bewegen, gleich vom Beginne schon zur allseitigen Vollkommenheit zu gelangen (*ἐπ' αὐτῆς φθάσει τῆς εἰσαγωγῆς ἐπὶ τὴν τελειότητα*), indem sie mit festem und unbewegbarem Sinne von dem, was sie verwirft, übergeht zu dem, was sie sich vorgesetzt [5]). Nilus ist also der Meinung, daß Wahlfreiheit und richtige Erkenntnis die Seele von der niedrigsten Stufe des Tugendlebens gleich zur höchsten emporheben können.

---

[1]) de octo spir. mal. 1160 C.

[2]) de vol. paup. 1033 C: . . . „*ἐπιμένετε τῷ καλῷ ἢ καὶ μᾶλλον ἐν τούτοις προκόπτετε.*“

[3]) Peristeria 949 A B. [4]) Ebd. B C. [5]) Ebd. D 952 A.

Digitized by Google

Dieser Fortschritt im Tugendleben hat seine Schwierigkeiten für den, der sich zunächst von einer schlechten Gewöhnung zu trennen hat; denn trotz seines Vorwärtsstrebens zieht ihn seine Neigung noch immer rückwärts, bis ihm mit der Zeit und nach reichlicher Übung das Neue zur Gewohnheit geworden ist [1]).

Wer aber des Fortschrittes sich erfreut, soll, wie es in der Unterweisung an die jüngeren Mönche heißt, das Lob hiefür bei Gott suchen [2]).

Die Pflicht des Fortschreitens schwebte gewissenhaften Mönchen sicherlich immer vor Augen und vermochte sie wohl bisweilen bis zu fast peinlicher Achtsamkeit. So erzählt der Sinaite in anderem Zusammenhang von einem Eremiten, der zur Kontrolle seines täglichen Fortschrittes (*πείρᾳ βουλόμενον τὴν καθημερινὴν μαθεῖν προκοπήν*) Steinchen aus dem Wüstensande auflas, und je nachdem er sich bei einem guten oder schlechten Gedanken traf, ein Steinchen in der rechten Brustseite oder in der linken barg, um dann am Abend die so geschiedenen Steinchen zu zählen und den jeweiligen Fortschritt zum Guten feststellen zu können [3]).

Wohl wegen der Pflicht des Fortschreitens legt Nilus auch einmal den Wert der Zeit dem Mönche Letorius ans Herz mit den Worten: „Nichts bedürfen wir so sehr wie die Zeit. Lang ist die Kunst, kurz unser Leben; nahe ist das Lebensende. Sei wachsam, Mensch“ [4])!

III. Die Haupttypen des Ideals der monastischen Vollkommenheit nach Nilus.

Ein doppeltes Ziel ist dem Mönchtum gesetzt, ein entfernteres und ein näheres. Jenes ist das allen Christen gemeinsame, die selige Ewigkeit; „denn wir Christen alle sind zur göttlichen Hochzeit berufen“ [5]). Soweit dieses mit den Mitteln der monastischen Aszese zu erreichen ist, heißt es auch „die Berufung nach oben“ [6]). Das nähere Ziel ist die durch die verschiedenen Formen der Aszese zu erstrebende Vollkommenheit; sie erscheint in drei großen Typen, zu denen sich alle übrigen Darlegungen ver-

[1]) Perist. 949 A.

[2]) 533 A: . . . *προκόπτοντα δὲ συνεθίζεσθαι ἐπιζητεῖν ἔπαινον μόνον τὸν παρὰ θεοῦ.*

[3]) de mon. praest. 1089 B. [4]) 560 A. [5]) 277 B.

[6]) de vol. paup. 984 B. „*Διὸ κατὰ σκοπὸν χρὴ τρέχειν πρὸς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως.*“

Digitized by Google

halten wie die Mittel zum Zweck. Diese Haupttypen sind die Verähnlichung mit Gott, das Leben im Geiste und Sterben im Fleische und die Apathie.

§ 28. Verähnlichung mit Gott.

Bereits Plato kennt als höchstes sittliches Ideal die Verähnlichung mit Gott [1]), und Philo empfiehlt in demselben Sinne die Nachahmung des göttlichen Wesens [2]); ihnen folgt unter den Vätern vor allem Gregor von Nyssa [3]), und fast gleichzeitig mit ihm empfiehlt der Sinaite seinen Mönchen die Verähnlichung mit Gott als ein notwendiges Ziel ihres Strebens. Seine Schrift de vol. paup. ist hiefür die klassische Quelle.

Mit dem dreifachen Auftrage Christi an seine Jünger: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen" (Mt 11, 29), und wiederum: „Seid barmherzig wie euer Vater im Himmel" (Lk 6, 36) und endlich: „In allem seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Mt 5, 43) [4]), ist nach Nilus den Mönchen die Nachahmung der göttlichen Natur als sittliches Ziel vorgesetzt [5]). Insofern aber die Nachahmung der göttlichen Natur die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen bedeutet, kann unser Schriftsteller diese Aufgabe füglich also fassen: „Deshalb sind wir nach dem Bilde Gottes geschaffen, damit wir jene eigentümlichen Formen (des göttlichen Ebenbildes) bewahren und durch einen ausgezeichneten Wandel den Beschauern deutliche Kennzeichen unserer Ähnlichkeit mit ihm darbieten" [6]). Das Bild der Gottähnlichkeit sieht nun Nilus in Farben gezeichnet in dem Worte Ps 85, 15: „Ich", sagt Gott, „bin barmherzig und mitleidig, langmütig und bewahre Gerechtigkeit" [7]). Dieses seien die Merkmale der unkörperlichen Gestalt (des göttlichen Ebenbildes).

An der Nachahmung seiner Bedürfnislosigkeit und seiner makellosen Reinheit wird die gottverwandte Seele erkannt; diese zeigt dann ferner, mit welchem Verlangen, mit welcher Sehnsucht sie das ihr Aufgetragene erfüllt hat, indem sie Güte und Langmut

[1]) Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. I[7], 153.

[2]) Ebd. 299.

[3]) Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, 25.

[4]) de vol. paup. 1024 B. [5]) Ebd.

[6]) Ebd. 1025 A. [7]) Ebd.

Digitized by Google

und alles, was die göttliche Natur kennzeichnet, in eifrigem Streben erworben hat[1]). Indes erschöpft diese Stelle mit nichten den Umfang der ethischen Betätigungen, welche die Nachahmung der göttlichen Natur erheischt, und deshalb darf jene etwas ausgedehnte Darlegung nicht umgangen werden, die unser Autor den charakteristischen Eigenschaften Gottes und dem ihn nachahmenden Menschen widmet: „Folgendes", heißt es, „kennzeichnet Gott und den seiner Nachahmung beflissenen Menschen: die Milde (*τὸ ἐπιεικές*), die Langmut (*τὸ ἀνεξίκακον*), die Sanftmut (*τὸ ἀόργητον*), Neidlosigkeit (*τὸ ἀβάσκανον*), Wohltätigkeit (*τὸ εὐεργετικόν*), Mitleid (*τὸ συμπαθές*), Vergessen erlittenen Unrechts (*τὸ ἀμνησίκακον*), Liebe zum Guten (*φιλάγαθον*), Rechtschaffenheit (*τὸ χρηστόν*), Anspruchslosigkeit (*τὸ ἰσότιμον*), Hilfsbereitschaft (*τὸ ὠφελητικόν*), Mitteilsamkeit (*τὸ κοινωνικόν*), sorglicher Sinn für andere (*τὸ κηδεμονικόν*), ehrgeizloses Wesen (*τὸ ἀφιλότιμον*), auch Unparteilichkeit — kurz gesagt, alles, wodurch das Übermaß der Güte Gottes sich kundgibt, der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte, und zwar in ihrem vollen Umfange" [2]).

Daß diese Stelle überwiegend auf die Formen des zönobialen Lebens gestimmt ist, ist unverkennbar, auch wenn Nilus nicht selbst uns darüber belehrte. Indem er geflissentlich erklärt, daß aus den angeführten Momenten sich ergebe, daß derjenige *μιμητής* Gottes sei, der in bezug auf Wohltätigkeit gegen Freund und Feind gleichgesinnt bleibt, Böses mit Gutem vergilt und so die Bösewichter beschämt, indem er hochherzig ihre Frechheiten erträgt und alle mögliche Güte aus innerstem Herzen (*ἐνδιαθέτως*) an den Tag legt[3]), hat er zwei wichtige, innerlich verwandte Faktoren des zönobialen Lebens besonders berührt: Wohltun und Vergeben.

Indes erschöpft sich hiermit der Kreis der Tugenden, durch die der Mönch Nachahmer des göttlichen Ebenbildes wird, keineswegs, und speziell ergänzend zu dem Gesagten verhält sich die rhetorisch bewegte Frage: „Wer wird den, der den Lärm des Volkes flieht und die Belästigung mit verhaßten Geschäften zurückweist, der den Verkehr mit eitlen und indifferenten Menschen meidet, zu Hause aber meistens in aller Ruhe mit Gebet und dem Nachsinnen über Gottes Wort sich beschäftigt, den man ehrbar sieht und bescheiden bei seltenem Ausgehen und unerschüttert,

[1]) de vol. paup. 1025 B.
[2]) Ebd. 1028 CD. Vgl. ebd. 985 D. Peristeria 868 D, 889 D, 892 B.
[3]) de vol. paup. 1028 D.

Digitized by Google

mitleidig und voll Nächstenliebe, wer wird den nicht wirklich einen Nacheiferer Gottes nennen und sein Nachbild, das da die göttlichen Strahlen jener Güte ausstrahlen und durch seine Tugenden wie in überaus feinen Farben seine Ähnlichkeit mit Gott erglänzen läßt" [1]). Demnach hat das ganze Streben des Mönches der Verwirklichung der Gottähnlichkeit zu dienen.

Ist aber die Lösung dieser Aufgabe bei der dem Aszeten zu Gebote stehenden Zeit und Kraft auch tatsächlich möglich? Diese Frage stellt sich Nilus selbst und beantwortet sie einerseits mit dem Satze: „Die Nachahmung ist durchaus möglich, denn es hat sie der geboten, der eines jeden Kraft kennt" [2]). Andererseits weist er in längeren Ausführungen auf die Bereitwilligkeit hin, die auch ein viele Zeit erforderndes Werk in nicht entsprechender Zeit vollendet, wie aus dem Erfolge der Arbeiter, die um die elfte Stunde in den Weinberg kamen, hervorgeht [3]). Wie von seiten des Menschen, so steht auch von seiten Gottes der Möglichkeit, gottähnlich zu werden, kein Hindernis im Wege. Es gründet diese Möglichkeit in der absoluten Freiheit des göttlichen Wesens von irgendwelcher Leidenschaft, namentlich des Neides. „Denn die Gottheit freut sich über die, welche sich gleicher Ehre mit ihr befleißigen, da ihre Ehre durch Mitteilung an andere nicht gemindert werden kann, und schließt durch ihre Natur den Neid gegen diejenigen aus, die durch eifriges Mühen errungen haben, was ihr vermöge ihrer Natur zukommt, indem sie immer unwandelbar und unveränderlich bleibt und will, daß alle innerhalb einer habituellen Unveränderlichkeit bleiben" [4]). Auch kommt dazu, daß die durch viele Übung zum Habitus gewordene Aszese die göttliche Natur nicht beeinträchtigt und von ihrer ersten Stelle drängt [5]).

Ein Rückblick auf diese Ausführungen belehrt uns, daß der erste Typus des monastischen Vollkommenheitsideals, die Gottverähnlichung, den ganzen Umkreis ethischer Betätigung, besonders nach der zönobialen Seite hin, umschließt.

§ 29. Leben im Geiste, Sterben im Fleische.

Der zweite Haupttypus des Vollkommenheitsideals liegt in dem Leben im Geiste, nicht im Fleische. Nilus verbreitet sich darüber näher in den cpp. 48—51 der Abhandlung de vol. paup. und gründet seine Darlegungen auf Aussprüche des hl. Paulus. Er hat ihn

[1]) de vol. paup. 1025 CD. [2]) Ebd. 1024 C. [3]) Ebd. CD 1025 A.
[4]) Ebd. 1028 A. [5]) Ebd. B.

Digitized by Google

schon als Zeugen für die Notwendigkeit der Verähnlichung mit Gott aufgerufen [1]). Jetzt läßt er ihn seine Forderungen an die Mönche richten, nicht ohne hervorzuheben, daß sie die Ergießungen eines von Sorge für den Fortschritt der Mönche im Heile erfüllten Herzens sind [2]). Die Ausführungen des Sinaiten bieten tiefe, kernige Mystik, weil sie sich ausschließlich am Stamme einer gesunden Schriftexegese emporranken. Sie muten an wie die Darlegungen des mittelalterlichen Meisters der Mystik in der „Nachfolge Christi".

Was fordert St. Paulus von den Mönchen? „Er will", sagt Nilus, „daß wir tot und der Welt gekreuzigt seien, ohne daß wir eine Empfindung für Angenehmes oder Schmerzliches haben" [3]). Der Grund für diese Forderung liegt in der Vergänglichkeit „der Gestalt dieser Welt", (1 Kor 7, 31), da wie der Schmerz, so auch die Freude im Fluge an uns vorübereilt und keine Spur in der Seele zurückläßt [4]). Die Aufforderung, diesem Ziele zuzustreben, findet Nilus in dem apostolischen Worte: „Ihr seid der Welt abgestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott" (Kol 3, 3). Damit meine der Apostel das Leben, das nach dem eben genannten Tode diejenigen leben, die mit Christus auferstanden sind, indem sie nur suchen und denken, was oben ist, und die den Elementen der Welt abgestorben sind und nicht mehr in sich leben . . ." [5]). Dieses Leben schließt in sich das völlige Opfer des Mönches an den Herrn durch Ertötung des Leibeslebens, soweit es die Seele in ihrem Fluge nach oben hemmt. „Bietet euch Gott dar", sagt er (der Apostel), „wie solche, die nach dem Tode leben" (Gal 11, 17). Damit fordere der Apostel, dem Teil des Wesens abzusterben, der die Leidenschaften des Fleisches bewirkt, das gegen den Geist begehrt; er verlange aber, daß man dem Teile nach lebe, durch den Tugendwerke nach Gottes Wohlgefallen zustande kommen [6]). Mit e. W.: Der Apostel fordert negativ Ertötung der Leidenschaften, soweit sie *παρὰ φύσιν*, also sündhaft sind; positiv die Betätigung der das Gute wirkenden Seelenkräfte. Daher nenne Paulus auch ein lebendiges Opfer jene, die auf Erden ihre Glieder abgetötet haben und in einem neuen Leben wandeln (Röm 6, 4). Darunter verstehe er wohl jene, die schlechten Regungen unzugänglich sind, da sie die Kraft dazu ertötet haben, positiv jedoch im Guten sich betätigen,

[1]) Vgl. de vol. paup. 1032 B: „*τὸ μεταβεβηκέναι παντελῶς ἐκ τῆς σωματικῆς εἰς πνευματικὴν ἀγωγὴν, καὶ ζῆν οὐκ ἔτι ἐν σαρκὶ, ἀλλὰ πνεύματι.*"

[2]) Ebd. 1029 BC. [3]) Ebd.

[4]) Ebd. 1029 C. [5]) Ebd. 1029 D. [6]) Ebd. 1032 A.

Digitized by Google

da dieses Vermögen nicht zugleich mit dem Bösen ertötet worden ist. Dieses Vermögen stehe den Mönchen in jugendlicher Blüte als Waffe zur Verfügung gegenüber der feindlichen Gesinnung des Fleisches: sie werden ja nicht von unvernünftigen Begierden verlockt, weil sie aus einem leiblichen Wandel in einen geistigen übergegangen sind und nicht mehr im Fleische, sondern im Geiste leben [1]).

Dieses Leben im Geiste besteht darin, daß die Mönche zwar noch angetan sind mit der Last des Fleisches, aber in nichts von ihm belästigt werden; denn nicht mehr herrscht das Gesetz der Sünde im sterblichen Leibe, der tyrannische Zwang zum Gehorsam gegen seine Aufträge ist verschwunden. Der Geist ist vielmehr gefangen im Gehorsam gegen die Gebote Christi und steht in willigem Dienste besserer Gebote [2]). Nilus versäumt nicht, auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, die der Übergang aus dem Zustande fleischlicher Gesinnung in den geistigen bereitet, auf die Hemmnisse, die den Strebenden sich entgegenstellen, bis die Glieder des Leibes sich gegen die feindlichen Leidenschaften richten, aus Waffen der Ungerechtigkeit Waffen der Gerechtigkeit werden [3]). Aber ebenso lenkt er den Blick derer, die es erfaßt, ein lebendiges Opfer zu werden, mit Christus der Welt abgestorben zu sein, hin auf den Lohn, der ihrer harrt [4]).

§ 30. Die Apathie.

Der dritte Haupttypus, in dem bei Nilus das monastische Vollkommenheitsideal erscheint, ist die Apathie. Über sie finden wir zwar keine zusammenhängenden Darlegungen, wie über die ersten zwei Haupttypen. Aber sie begegnet an so vielen Stellen und unter so mannigfachen Gesichtspunkten, daß sie das ganze Wesen des Mönchs zu umfassen scheint und folglich, in ihrer Gesamtheit betrachtet, als Haupttypus des monastischen Vollkommenheitsideals ebenfalls zu würdigen ist. Ihre Anpreisung teilt Nilus, von den früheren kirchlichen Schriftstellern abgesehen, mit näheren Zeitgenossen, darunter besonders auch Evagrius Pontikus [5]).

Über das Wesen der Apathie erhalten wir deutlichen Aufschluß in c. 3 des Traktats an Eulogius. Hier wird als „ἀπαθής" bezeichnet „ὁ διὰ πλείστων πολέμων τὸ πάσχειν νικήσας" [6]). Die Apathie besteht also nach Nilus in der nach langem Kampfe er-

[1]) de vol. paup. 1032 AB.
[2]) Ebd. 1032 D.
[3]) Ebd. BC.
[4]) Ebd. BCD.
[5]) Zöckler, Evagrius Pontikus 58.
[6]) ad Eulog. 1097 B.

Digitized by Google

rungenen, vollständigen Beherrschung der Affekte. Diese Auffassung entspringt ganz seiner Ansicht von den Tugenden überhaupt, insofern sie durch Kampf zu erringen sind [1]).

Im einzelnen stellt sich die Apathie zunächst als Sieg über die Sünde dar. An den Mönch Alexander schreibt Nilus: „Rette, rette deine Seele: blicke nicht um nach dem Schlechten, dem du rühmlich entsagt hast; auf den Berg der *ἀπάθεια* eile empor, damit du nicht zugleich mit der sündigen Welt für das ewige Feuer gefangen wirst" [2]). Noch deutlicher ist die Apathie an einer andern Stelle als Sündelosigkeit bezeichnet, wo auch Tat- und Gedankensünden unterschieden werden. Im Anschluß an Ps 139, 22: „Mit vollem Hasse haßte ich sie; sie sind mir zu Feinden geworden", sagt der Sinaite: „Der nämlich haßt die Feinde, der weder in der Tat (*κατ' ἐνέργειαν*) noch im Geiste (*κατὰ διάνοιαν*) sündigt; dies ist das Zeichen der ersten und der größten Apathie" [3]). Wenn unser Aszet in dieser Wendung einen graduellen Unterschied in der Apathie anzunehmen scheint, so geschieht dies offenbar wegen des schwereren oder leichteren Kampfes, der zur Erringung der Apathie erforderlich ist.

Weiterhin erscheint die Apathie als die Unterdrückung der Affekte je nach ihren verschiedenen Erscheinungsformen. „Ein hochzeitliches Gewand ist die Apathie der vernünftigen Seele, die weltliche Begierden verleugnet hat" [4]). Die Bewahrung der Keuschheit erscheint unserem Autor als besonderer Beweis der Apathie. Ein Zeichen größter Apathie ist es, wie dem Dezemprimus Pergamius gegenüber ausgeführt wird, daß David die Sunamiterin nicht erkannte [5]). Und nur jenen Mönchen will Nilus den Umgang mit Aszetinen, seien sie kanonische oder weltliche, zugestehen, die sich im Besitze der Apathie befinden, nicht aber mit sinnlichen Leidenschaften belastet sind [6]). Infolge dieser heiligen Apathie (*διὰ τὴν ἁγίαν ἀπάθειαν*), die durch Schwächung der Begierden mit Hilfe des Fastens zustande kommt, gibt es eben nicht mehr Mann und Weib, da durch jene der neue Mensch, nach dem Bilde seines Schöpfers, entsteht [7]). Die Apathie in diesem Sinne ist also ein Bestandteil der ursprünglichen Ausstattung der menschlichen Natur gewesen (donum integritatis), und ihre Erstrebung führt zur Rück-

---

[1]) Ebd. „*Ἀρετὴ γὰρ ἐκ τῶν ἀριστείων πρακτικὸν ὄνομα κέκληται.*" Daher ist ihm „*ἐμπαθὴς ὁ ἀρετὴν λέγων ἀπολέμητον κεκτῆσθαι.*"

[2]) 252 C. [3]) de mal. cog. 1212 D. [4]) Ebd. 1228 A.

[5]) 285 B. [6]) 217 BC. [7]) de mal. cog. 1204 C.

Digitized by Google

kehr in diesen Zustand, wie auch Nilus dem Mönch Euphemius gegenüber von sich und anderen Genossen spricht als solchen, die zur Höhe der naturgemäßen Apathie emporsteigen [1]).

Der Umfang der Apathie erweitert sich, indem sie nicht nur als Flucht der Affekte, sondern auch als positive Tugendübung erscheint. So heißt es einmal: „Indem du nach reinem Gebete trachtest, hüte dich vor dem Zorne, und als Liebhaber der Mäßigkeit beherrsche den Magen, gib nicht (allzuviel) Brot deinem Magen und mit Wasser töte ihn ab, wache unter Gebet, und die Erinnerung an erlittenes Unrecht weise weit von dir; die Worte des hl. Geistes sollen dich nicht verlassen, und mit deiner Hand poche an die Tore der Tugenden. Dann wird dir aufblühen des Herzens Apathie, und im Gebete wirst du den Geist sternengleich erschauen" [2]). — Die Apathie bildet endlich den Inhalt des glückseligen Lebens (*τὸν μακάριον τῆς ἀπαθείας βίον*), das als Lohn der Mühen die guten Führer der Mönche erwartet [3]).

Die Apathie erscheint demnach bei Nilus in vierfacher Stufenfolge: sie begreift in sich: 1. Meidung der Sünde, 2. Ertötung der Affekte und Herstellung des status integritatis, 3. Vereinigung der Flucht der Affekte mit positiver Tugendübung, 4. den Inhalt des seligen Jenseitslebens. Sie ist also ein Werk ethischen Mühens von seiten des Menschen; doch ist sie noch mehr; sie ist ebenso eine Himmelsgabe, ein Geschenk der Gnade.

In dieser Überzeugung spricht der Sinaite von der „Kraft der göttlichen Apathie" [4]), von Mönchen, die das „Charisma" der Apathie erlangen [5]), und erklärt sie direkt als Gottesgeschenk, wenn er sagt, daß ein Mönch, der dem Dämon des Stumpfsinnes verfallen, aber Christi Auftrag gemäß (Mt 25, 36) sich aufmache zum Besuche der Kranken und Gefangenen, ohne buhlerische und nachlässige

---

[1]) 257 C: „*εἰς τὸ κατὰ φύσιν ὕψος τῆς ἀπαθείας ἀναβιβαζόμενοι.*" Ähnlich gebraucht das Wort Basilius, PG 31, reg. fus. W. 1044 CD.

[2]) de mal. cog. 1228 BC.

[3]) Vgl. P. von den Ven: „Un opuscule inédit attribué à S. Nil", Mélanges Godefroid Kurth I 80. Dem Wesen nach dürfte diese Auffassung auch in der späteren Mönchsliteratur wiederkehren, wie etwa bei Maximus Confessor. Vgl. hierüber die trefflichen Ausführungen von Montmasson, la doctrine de l'*ἀπάθεια* d'après Saint Maxime, Échos d'Orient, 14e année No. 86, Janvier 1911, 36 ff.

[4]) 257 D.

[5]) 217 BC. Vgl. 153 A, wo er dem Diakon Gigantius gegenüber spricht vom „*χάρισμα τῆς ἀπτοησίας καὶ τῆς τελεωτάτης ἀπαθείας*", und 128 D, wo er im Brief an den Diakon Kapito redet vom „*χάρισμα τῆς ἀπαθείας*".

Digitized by Google

Gedanken zu fassen, diese Enthaltsamkeit und Ausdauer vom Himmel herab empfangen habe; „glücklich ist er", ruft Nilus aus, „solcher Apathie gewürdigt" [1]).

Als Produkt eines göttlichen und menschlichen Faktors kann die Apathie auch durch die Sünde verloren gehen; aber durch sittliches Mühen ist die Wiedererlangung möglich. „Jeder", heißt es, „der sie sucht, wird durch Buße und Gebet zu entsprechender Zeit die Kraft von oben und die Apathie empfangen" [2]). Und: „Es ist möglich, auch nach stattgefundenem Falle die ursprüngliche Apathie und Kraft wieder zu erlangen" [3]).

Mit der Apathie der Stoiker deckt sich die Auffassung unseres Autors, soweit es sich um Unterdrückung der Affekte handelt. Im übrigen ist sie grundverschieden von jener. Während die stoische Apathie rein voluntaristisch ist, erscheint die des Nilus als Frucht göttlicher und menschlicher Kraftentfaltung, und soweit als übernatürliches, verdienstliches Werk — würdig, strebenden Mönchen als Ideal vorgestellt zu werden [4]).

§ 31. Schluß: Stellung des hl. Nilus vom Sinai in der Geschichte der monastischen Aszese.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Lehre des hl. Nilus vom Mönchtum in ihren wesentlichen Zügen dargestellt haben, erübrigt noch ein Wort über seine Stellung in der Geschichte der monastischen Aszese.

Die Grundgedanken, die das Mönchtum erfüllen, hat, mit Ausnahme etwa der Weltflucht, bereits Origenes bei den christlichen Aszeten männlichen und weiblichen Geschlechtes verwirklicht gesehen: „Enthaltung von Fleisch und Wein, Fasten, Ehelosigkeit, Besitzlosigkeit sind die Hauptformen der Aszese, die er belobt und hervorhebt" [5]). Alle diese Ideen nebst den übrigen monastischen Übungen rein gottesdienstlicher Art fanden wie bei den andern auf Origenes folgenden Aszetikern, so auch bei unserm Nilus ihre Behandlung und Verherrlichung. Umfang und Art dieser

[1]) de mal. cog. 1213 C: *καὶ μακάριός ἐστι τῆς τοιαύτης καταξιωθεὶς ἀπαθείας*
[2]) 400 A. [3]) Ebd.
[4]) Vgl. die treffende Gegenüberstellung der stoischen und christlichen *ἀπάθεια* bei Stiglmayr S. J., Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten, Programm der Stella matutina, Innsbruck 1912, 68 f.
[5]) Mayer, Die christliche Aszese, 8 f. Den näheren Nachweis s. bei Bornemann, In investiganda monachatus origine, quibus de causis ratio habenda sit Origenis, Göttingen 1885, bes. 18 ff. 22 ff.

Digitized by Google

Erörterungen war durch den jeweiligen schriftstellerischen Zweck bedingt.

Da aber keiner der vor, mit (und auch nach) Nilus lebenden Aszetiker ein zusammenhängendes und vollständiges System der Aszese gegeben hat, so hat eine Würdigung der Stellung des Nilus in der Geschichte der monastischen Aszese auf Vergleichung einzelner markanter Gedanken und größerer Gedankenkomplexe zu gehen. Bei unserem Autor ist man zur Beschreitung dieses Weges gezwungen durch den Mangel einer kritischen Ausgabe, die allein eine verlässige sprachlich-stilistische Untersuchung ermöglichen würde.

1. Was nun die Vergleichung einzelner Gedanken unsers Aszetikers betrifft, so haben wir im Verlaufe unserer Abhandlung auf Parallelen oder erläuternde oder ergänzende Gedanken bei anderen Schriftstellern bereits an nicht wenigen Orten hingewiesen.

Eine Idee jedoch ist Nilus ganz eigen: es findet sich keine Parallele für sie. Sie ist deshalb möglichst eingehend zu betrachten: Es ist die Lehre von der „*μέση ἀκτημοσύνη*". Wie wir schon oben gehört, unterscheidet Nilus eine dreifache Armut, die *ἄκρα ἀκτημοσύνη*, die *μέση* und die *ἔνυλος καὶ πολυκτήμων* [1]). Unter ersterer versteht er die von den Stammeltern im Paradiese und den Heiligen des A. B. geübte Armut, die darin bestand, daß sie ganz und ausschließlich dem unmittelbaren Gottesdienste hingegeben waren und um Erwerb leiblicher Nahrung (auch durch Händearbeit) sich nicht kümmerten, da alles Nötige ihnen durch das Walten der göttlichen Vorsehung zugeführt wurde. Die dritte Art von Armut wird von denen zur Schau getragen, die im Mönchsgewande ihre höheren Pflichten vergessen, die Klöster verlassen und den Erwerb materieller Güter als ihr Höchstes betrachten, indem sie auf den Gottesdienst verzichten und materiellen Sorgen und Besitz mehr als geboten nachgehen. Diese beiden Arten stehen demnach in geradem Gegensatz zu einander. Inmitten der beiden nun liegt die „*μέση ἀκτημοσύνη*". Sie ist die Armut, die zwar den Dienst Gottes und der Seele an erste Stelle setzt, jedoch auch für den Leib noch Sorge trägt durch Handarbeit, aber nur in dem Maße, als die gottgewollte Erhaltung des Leibes es erfordert. Diese Armut bezeichnet Nilus selbst als *τοῖς καιροῖς καὶ τῇ ἀνάγκῃ τοῦ σώματος οὖσα κατάλληλος* [2]). Sie ist demnach die Armut, die mit Berücksichtigung der obwaltenden Zeitverhältnisse und der Forderungen des Körpers

[1]) de vol. paup. 985 B. [2]) Ebd. 1004 D.

Digitized by Google

verwirklicht werden kann. Mit den beiden anderen Arten der Armut verglichen, ist sie ein Mittelweg in der Verwirklichung des monastischen Ideals, wie sie eben dem Einzelnen in seinen Verhältnissen möglich ist.

Kein aszetischer Schriftsteller hat, soweit wir uns überzeugen konnten, diese Einteilung des monastischen Lebens. Mit Recht fragen wir, ob sie des Nilus eigene Idee oder aus einer anderen erreichbaren Quelle geflossen ist.

Wir haben es hier mit einem Axiom von der richtigen Mitte zu tun, das in der Volksmoral und in der griechischen Philosophie durchaus heimisch war[1]). Wie es namentlich von Aristoteles auf alle möglichen Verhältnisse angewendet wurde[2]) und unter verschiedenen Synonymen Bezeichnung fand, so verwendet es auch Nilus bei seiner Feststellung einer Mittelart zwischen höchster und unterster Armut. Daß er wirklich an dieses Axiom gedacht hat, ergibt sich aus einer anderen Stelle, wo es heißt: *„Αλλ' ἐπαινετοὶ μὲν μεσότητα τῆς ἀκτημοσύνης νῦν μετερχόμενοι, οὐ συναπαχθέντες τοῖς πολυκτήμασιν εὐριπίστῳ κουφότητι λογισμῶν, οὐδὲ τὸν νοῦν ἐνδήσαντες φροντίσι κεναῖς*, de vol. paup. 972 A. Auf die maßvolle Lebensweise der Mönche im Genuß der Speise hinweisend, sagt Nilus ebenda 972 C: *καὶ μετρίᾳ διαίτῃ πραγματευσάμενοι καλῶς ἑαυτοῖς τὸ ἀτάραχον.* Ähnlich auch Chrysostomus: *Ἔστι τοίνυν τῷ μὲν μοναχῷ καὶ ἀμπεχόνη καὶ τράπεζα μετρία* ... comp. reg. et mon. PG A. 47, 389. Daß diese Wendung eine echt griechische Vorstellung ist, ergibt sich aus einer Stelle, worin Solon sich äußert, es sei Griechenart, mäßig und aus großen Trinkgeschirren zu trinken[3]). Dieselbe richtige Mitte schwebt Nilus vor, wenn er dem trägen Mönch zuruft: *Τάξον μέτρον σεαυτῷ ἐν παντὶ ἔργῳ, καὶ μὴ πρότερον ἀποστῇς, πρὶν τελέσῃς αὐτό* ... de octo spir. mal. 1160 C. Der Mittelweg zwischen Ungestüm und Trägheit ist das Nützliche und Rechte.

Für das Eindringen des Gedankens von der rechten Mitte in die aszetische Literatur ist ein Vollzeuge der Zeitgenosse des Nilus, Isidor von Pelusium. Er spricht geradezu von diesem Mittelweg in der Tugend und bekennt sich zu ihm, wenn er einmal sagt, die Weisen hätten die Laster als den Tugenden benachbart angenommen, indem sie für die Tugenden einen Mittelweg annahmen:

---

[1]) Kalchreuter, Die *Μεσότης* bei und vor Aristoteles, Tübingen, Diss. 1911, bes. 44. 45.

[2]) Ebd. 3 ff. [3]) Ebd. 45.

Digitized by Google

διὸ καὶ ἀγχιθύρους εἶναι τὰς κακίας ταῖς ἀρεταῖς σοφοὶ ὁρισάμενοι ἄνδρες, τὴν μέσην χώραν ταῖς ἀρεταῖς ἀπέδοσαν· καμοὶ εἰς πάσας τὰς ἀρετὰς μεσαιτάτη ὁδὸς ἀρίστη φαίνεται, 1304 D. Wie er sich im einzelnen diesen Mittelweg vorstellt, ergibt sich aus folgendem: „Die das richtige Maß anwenden, sind weder stolz noch unterwürfig; vielmehr verbinden sie Freimut mit Ehrfurcht, Rüge mit Freundlichkeit" usw. 824.

Überblicken wir nochmals das Gesagte, so dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit behaupten, daß Nilus mit der *μέση ἀκτημοσύνη* für das große Ganze des Mönchsberufes den Grundsatz richtiger Mitte aussprechen wollte, wie er es auch für die einzelne Betätigung darin getan hat, und wie es auch andere Aszeten taten.

Fragen wir, woher Nilus sein Axiom hat, aus der Volksmoral oder aus der Naturphilosophie und Medizin, wie einst Demokrit, Plato und Aristoteles [1]), so spräche für die zweite Quelle die tiefe Kenntnis, die Nilus in medizinischen und in philosophischen Dingen bekundet; doch läßt sich für die Herübernahme aus den Philosophen kein bestimmter Beweis erbringen; denn es ist ebensogut möglich, daß er, der bewährte Kenner der Volkspsyche, als der er in seinen Schriften erscheint, dieses Axiom dort gefunden hat. Nach unserer Ansicht hat er in medizinischen und philosophischen Werken nur behandelt gesehen, was er aus dem Schatze der Lebensweisheit schon kannte.

2. Wir haben sodann des Nilus literarische Stellung im Hinblick auf einen einzelnen größeren Gedankenkomplex zu würdigen. Nilus bildet nämlich mit Evagrius Pontikus und Kassian eine Trias, die das Thema von den acht Hauptsünden in eigenen Schriften behandelt hat: Evagrius Pontikus in seiner Schrift *Εὐαγρίου περι των οκτω λογισμων προς Ανατολιον* (Evagrii de octo vitiosis cogitationibus) [2]), dann in der neuestens von W. Falkenberg aus dem Syrischen herausgegebenen Schrift de octo vitiosis cogitationibus (antirrheticus magnus) *Λογος Εὐαγριου περι των οκτω λογισμων* [3]), Nilus in seiner Schrift *Περι των οκτω πνευματων της πονηριας* (de octo spiritibus malitiae [4]), endlich Kassian in coll. V de octo vitiis principalibus [5]) und in den institutiones l. 5—12 [6]). In diesen Ab-

[1]) Kalchreuter 62. [2]) PG 40, 1272 A—1277 B.

[3]) Evagrius Ponticus 473—547.

[4]) PG 79, 1145 A—1164 D.

[5]) Petschenig, Joannis Cassiani opera, CSEL XIII 2 (Wien 1886) 119—151.

[6]) Petschenig, ebd. vol. XVII 1 (Wien 1888), 78—231.

Digitized by Google

handlungen bringen die genannten Aszetiker die Hindernisse zur Darstellung, die sich dem monastischen Streben, namentlich vonseite der Dämonen, entgegenstellen. Mit Recht sagt daher Zöckler von den drei Autoren: „Man lernt diese Gefahren in geordneter Übersicht kennen, wenn man von den drei angesehenen Mönchsschriftstellern des angehenden 5. Jahrhunderts über die acht Geister der Bosheit oder „Lastergedanken" sich belehren läßt" [1]).

Es liegt nahe, bei dieser Sachlage nach dem gegenseitigen Verhältnis dieser Schriftsteller zu fragen.

Welches Verhältnis besteht zunächst zwischen Nilus und Evagrius Pontikus? Um ein möglichst sicheres Urteil darüber zu gewinnen, müssen noch angezogen werden des Evagrius Schrift: Capita practica ad Anatolium [2]) und des Nilus Traktat de malignis cogitationibus [3]). Beide Schriften handeln ebenfalls über die dämonischen Einflüsse auf die Mönche. Da begegnet uns denn eine unseres Wissens nirgends [4]) erwähnte Tatsache, daß in der eben genannten Schrift des Evagrius einige Kapitel fast ganz wörtlich mit Kapiteln in des Nilus obiger Schrift übereinstimmen. Wir geben das Verhältnis in der Gleichung: Evagrius 1256 C *Οὐκ ἂν ἀπόθοιτο — ἐν πᾶσι Χριστός* = Nilus 1201 D, 1203 A, Evagrius 1257 B *Οἱ ἀκάθαρτοι λογισμοὶ — κεφαλαίοις λεχθήσεται* = Nilus 1225 D. Darnach müßte Nilus als der Jüngere den Evagrius Pontikus ausgeschrieben haben. Indes ist das keineswegs der Fall. Die fraglichen Kapitel sind bei Nilus organische Bestandteile seiner in ziemlich gleich umfangreichen Kapiteln verlaufenden Abhandlung, während sie bei Evagrius entbehrliche Einschiebungen sind. Und noch mehr. Da am Schluß (1237 D) eines der entlehnten Kapitel bei Evagrius auf eine Schrift über das Gebet hingewiesen ist, wie ja Nilus eine solche verfaßt hat, während wir von Evagrius nichts derartiges wissen, hätte doch Nilus sicher die eigene Schrift nicht mit den Worten des Evagrius erwähnt (der Tempuswechsel: *λεχθήσεται* gegen *εἴρηται* bei Nilus besagt hier nichts), zumal diese gar kein Kolorit aufweisen, um dessentwillen er sie hätte wählen sollen.

Nilus kann demgemäß nach unserer Überzeugung Evagrius nicht ausgeschrieben haben. Wir haben es vielmehr mit einer späteren Interpolation zu tun. Wohl nachdem einzelne der Lehren

[1]) Zöckler, Mönchtum und Askese 253.

[2]) PG t. 40, 1223 C—1233 A. [3]) PG t. 79, 1200 D—1233 A.

[4]) In den Anmerkungen 1236 A 34; 1237 A 37. 39; 1238 A 40; 1242 A 46; 1243 A. 47. 48. 49 sind die betreffenden Stellen wohl als Nilusgut erwähnt, aber ohne Angabe des Fundortes.

Digitized by Google

des Evagrius Pontikus auf dem 5. allgemeinen Konzil zu Konstantinopel (553) verurteilt worden waren, hat ein Verehrer seiner für die Aszese immerhin wertvollen Schrift ihr unter dem gefeierten Namen des Nilus das Fortleben zu sichern gesucht. Daß er es in nicht ganz kluger Weise getan, beweist die Herübernahme eines Hinweises auf eine Nilusschrift.

Was weiter das Verhältnis des Nilus zu Evagrius im Lehrstücke von den acht Hauptsünden betrifft, so weichen beide in deren Aufzählung voneinander ab. Während die Schrift an Anatolius über die acht Hauptsünden und der neu herausgegebene große Antirrheticus des Evagrius die ὀργή der λύπη folgen lassen, geht im Nilustraktat die ὀργή der λύπη voran. Aber auch sonst lassen sich keine Übereinstimmungen nachweisen, die auf ein Abhängigkeitsverhältnis deuten würden. Eigene Erfahrung und hohe schriftstellerische Gestaltungskraft haben alle Spuren etwaiger Einwirkung des Evagrius auf Nilus verwischt. Es gilt hier das Urteil Zöcklers: „Überall gibt der vornehme, hochbegabte, aus reichstem Erfahrungsschatze schöpfende und seine Stoffe mit Leichtigkeit plastisch gestaltende Schriftsteller sich zu erkennen“ [1]). Eine Vergleichung auch nur eines einzigen Kapitels bei Nilus mit solchen des Evagrius bestätigt dieses Urteil Zöcklers.

Welche Beziehungen bestehen nun zwischen Nilus und Kassian?

Kassian hat seine obengenannten Schriften nach 416, nachdem er den Orient verlassen und in Massilia zwei Klöster gegründet hatte, verfaßt. Da sein Ableben 435 erfolgte, konnte er während seines Aufenthaltes im Orient Nilus und seine Schriften wohl kennen gelernt haben.

In der Tat könnte der Umstand, daß Kassian, im Gegensatz zu Evagrius Pontikus, in der Aufzählung der acht Hauptsünden mit Nilus übereinstimmt, — die ὀργή vorausgehend der λύπη — die Abhängigkeit Kassians von Nilus in diesem und auch in weiteren Punkten vermuten lassen. Indes, da Kassian den Abt Sarapion sagen läßt: „Octo esse principalia vitia, quae impugnant monachum, cunctorum absoluta sententia est“ [2]), so kann eine solche Abhängigkeit nicht ohne weiteres behauptet werden. Da in obiger Stelle in nichts darauf hingewiesen ist, daß die cuncti in der Aufzählung der acht Hauptsünden voneinander abweichen, ist es möglich,

[1]) Zöckler, Lehrstück von den sieben Hauptsünden 30.
[2]) coll. V 18, 143.

Digitized by Google

daß Kassian seine Einteilung aus anderen, mündlichen oder schriftlichen Quellen hat.

Zöckler, der auch jene übereinstimmende Aufzählung konstatiert [1]), bemerkt ferner ausdrücklich, daß Kassian „nicht ohne Selbständigkeit sein Thema durchführe“ [2]) und stellt keine nachweisbare Abhängigkeit Kassians von Nilus auf.

Um ein möglichst sicheres Urteil zu gewinnen, müssen wir, wie schon oben gesagt, auch Kassians Institutiones heranziehen. Wenn Zöckler nun behauptet, daß in dieser Schrift von der Akedie ein mit den betreffenden Schilderungen bei Evagrius und Nilus „wesentlich übereinstimmendes Krankheitsbild gezeichnet wird“ [3]), so wird der Leser der betreffenden Abschnitte bei Nilus und Kassian das „wesentlich“ bei diesen Autoren keineswegs betonen können. Zwar ist es möglich, daß den sprachgewaltigen Kassian jene drastische Schilderung des trägen Mönches bei Nilus angezogen hat, wie sie zwei Jahrhunderte später einen Antiochus von Sabba zum förmlichen Abschreiben begeisterte; allein untrügliche Spuren hätte diese Bewunderung bei Kassian nicht hinterlassen, und Zöckler selbst muß gestehen, daß Kassian nicht an Nilus heranreicht [4]). Nur zwei Stellen finden wir, die mit einiger Wahrscheinlichkeit, mehr aber an sich als im Satzganzen betrachtet, auf eine Abhängigkeit Kassians von Nilus deuten könnten. Wir setzen sie her:

Nilus, de octo spir. mal. 1157 D: *Πνεῦμα* (statt *Ῥεῦμα*) *ἀκηδίας ἐξελαύνει μοναχὸν ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ, ὁ δὲ ἔχων ὑπομονὴν ἡσυχάζει διαπαντός.*

Cass. inst. l. X 174 [1] heißt es vom Trägheitsgeist negativ: non eum (sc. monachum) sinit in cellula residere.

Nilus, Ebd: *Ἀσθενούντων ἐπισκέψεις προβάλλεται ὁ ἀκηδιαστὴς πληροφορεῖ δὲ τὸν ἴδιον σποκόν.*

Cass., Ebd. 175 [1] heißt es: suggerit salutationes fratribus exhibendas visitationesque infirmorum.

Wer weiß, ob Kassian nicht auch diese Wendungen bei anderen der cuncti gefunden hat? Zwei Umstände scheinen mir dagegen zu sprechen, daß zwischen Nilus und Kassian überhaupt ein bewußtes Abhängigkeitsverhältnis, das in sprachlicher Nachahmung oder in Entlehnungen sich zeigen müßte, besteht: die Form ihrer Werke und das Selbstzeugnis Kassians.

Als ein solches Selbstzeugnis fasse ich die oben angeführte

[1]) Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden 35.
[2]) Ebd. [3]) Ebd. [4]) Ebd. 36.

Digitized by Google

Äußerung des Abtes Sarapion über die Lehre von den acht Hauptsünden auf, die er als Lehre der „cuncti" bezeichnet, also wohl der Väter, die er sie vortragen läßt. Nun aber sind dies sämtlich historische Personen, von denen mehrere in der sketischen Wüste lebten [1]). Hätte Kassian bewußterweise Eigengut des Nilus verarbeitet, so würde er den Mönchsvater vom Sinai ebenso dankbar genannt haben.

Auch die Form der beiderseitigen hieher gehörigen Schriften spricht gegen eine Benützung des Nilus durch Kassian. Während Nilus im Proverbienstil, in glänzenden Antithesen Sünde für Sünde behandelt und uns so ein anschauliches, unmittelbar wirkendes Bild vor Augen führt, gibt Kassian, wenn auch in glänzender Sprache, philosophisch-didaktische Prosa; er nimmt innerlich zusammengehörige Sünden zusammen und handelt über sie in breiterer Ausführung. Kassian gibt die psychologische Entwicklung der einzelnen Hauptsünden, Nilus das pointierte Resultat ungeschriebener Erwägungen.

Überblicken wir das Gesagte nochmals, so muß vom Inhalt gesagt werden, daß Nilus ohne Zweifel sich des öfteren mit früheren oder gleichzeitigen Autoren berührt, daß aber direkte Entlehnungen, mit Ausnahme einiger bereits angeführter Stellen aus Basilius nicht nachzuweisen sind. Seine Quellen bilden selbständig verarbeitete Lektüre anderer Aszeten, die mündliche Mönchstradition, die eigene Erfahrung und als reichste Fundgrube die Hl. Schrift

Im Hinblick auf die Form aber möchten wir sagen: Nilus wird, was Mannigfaltigkeit der literarischen Behandlung seiner Probleme anlangt, wohl von keinem anderen Aszetiker übertroffen, nur Evagrius Pontikus kommt ihm nahe. Nilus behandelt seine Stoffe in größeren Traktaten, in Kapiteln und Gnomen, in Briefen und sogar in Erzählungen. Über ihre sprachlichen und stilistischen Vorzüge haben wir schon oben in der Quellenübersicht berichtet.

Nilus lebt durch diese seine schriftstellerische Ursprünglichkeit fort in der Geschichte der monastischen Aszese, wie die schon angeführte eingehende Benützung durch Antiochus von Sabba bezeugt und die Schrift von Anastasijewić über die paränetischen Alphabete ergibt, wie ferner Quellenuntersuchungen über die spätbyzantinische aszetische Literatur noch des näheren erweisen dürften [2]).

[1]) Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden 24 A 30.

[2]) Über die Notwendigkeit solcher Quellenuntersuchungen vgl. Ehrhard in Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur [2] (1897) 141.

Digitized by Google

In den bisherigen Darlegungen bieten wir im Hinblick auf die Stellung des Sinaiten in der Geschichte der Aszese die Summe dessen, was wir auf Grund wiederholter Vergleichung seiner Schriften mit denen anderer Aszetiker als unsere wissenschaftliche Überzeugung gewonnen haben.

Halten wir nun mit dem Bilde der von uns herausgestellten literarischen Leistungen des hl. Nilus vom Sinai das Bild seiner Persönlichkeit und seines Wirkens zusammen, wie wir es oben quellenmäßig zu entwerfen suchten. Gedenken wir seiner entschlossenen und heldenmütigen Weltentsagung in den Jahren höchster Kraft und Erfolge, seines vorbildlichen Wandels unter den Brüdern auf Sinai, seiner treuen Hingabe an die Autorität der Kirche, seiner glühenden Begeisterung für die hehren Güter des Christusglaubens und der auf ihnen gegründeten Sittlichkeit; gedenken wir ferner der nimmermüden, furchtlosen Tatkraft und opferfreudigen Liebe, die ihn von den Gründen seiner Bergheimat aus an die Herzen bedrückter, schwankender und irrender Mitmenschen in Kloster, Welt und Kirche pochen läßt, um jene Güter zu spenden und zu schützen, dann werden wir wohl nicht unbilliger Vorliebe geziehen werden, wenn wir Nilus Sinaita einen großen Sohn seiner Zeit und seiner Kirche nennen. Was er einst in frommer Bewunderung von einem heimgegangenen Genossen seiner Ideale rühmte, das gilt in hohem Sinne auch von ihm:

„ἀνὴρ καὶ πράξει καὶ γνώσει κεκοσμημένος.“

(Orat. in Alb.)

Digitized by Google

Personen- und Sachverzeichnis.

In beiden Verzeichnissen besagen die stark gedruckten Zahlen, daß an der bezeichneten Stelle ausführlicher über einen Gegenstand gehandelt ist.

A. Personenverzeichnis.

Adelphius von Mesopotamien, Haupt der Messalier 11. 105
Aëtius, Mönch 114. 122. 156
Agathius, Mönch 3
Agatho, Bischof 45
Alexander, Akoimetenstifter 11. 105
Alexander, Mönch 118
Albianus, Mönch in der nitrischen Wüste 2. 8. 26. 32. 118. 120
Allatius, Leo 14. 15. 16. 23. 24
Amblichus, Kurator 40
Amphilochius, Mönch 99. 124
Anastasijewić 14. 178
Anastasius, Mönch 161
— Sinaita 3
Antiochus von Sabba 5. 21. 143. 147. 178
Antonius der Ägypter 1. 115. 151
Aphtonius, Abt, 4. 115[2]. 134
Apollinaris 56
Apollodorus, Rhetor 47
Apollonius von Tyana 48
Arkadius, Kaiser 88
Asklepiades 81
Assemani 7
Asterius, Lektor 50
Athanasius d. Gr. 1. 57
— Mönch 159
Aufhauser 66. 164[3]
Augustinus 4. 37
Auxentius Illustrius 56
Äneas, Philosoph 47

Bardenhewer 10[6]. 14[6] 15.
Basilius 2. 15. 106. 107. 123. 141. 170[1]. 178
Baur s. Zusätze
Benjamin, von den Sarazenen getöteter Mönch 35[5]
Bibianus Illustrius 58
Bigotius 16
Bornemann 87[1]. 171[5]
Bollandisten 9
Bunger 80[4]
Bury 23
Butler 4[8]. 10[7]. 105[8]. 121[2]

Cassianus s. Kassian
Ceillier 24
Charikles, Presbyter 60. 107
Chariton 119
Chilon, Leibwächter 39
Chrysostomus 1. 2. 15. 17. 19. 23. 46. 51. 81 ff. 114. 132[8]. 142
Clarke 107[7]
Cyprianus 114
Cyriakus, Priester 45

Daburius, Mönch 135
Damianus Magistrianus 41
Dennefeld 85[1]. 113[6]
Diadochus von Photice 13
Diekamp, Franz 102[5]
Diogenes 47
Diokletian 31. 56
Dionysius, Mönch 125
Dioskuria, Witwe 40
Domański 70[8]
Domninus der Jüngere, Primas 139
Dräseke 16

Eberle 117[8]
Ehrhard 5[4]. 65[1]. 178[2]
Eleutherius 47
— Mönch 142
Elias in Aze, von den Sarazenen getöteter Mönch 35[5]
Elter 14
Epiktet, Paraphrase zu seinem Handbüchlein 18 ff.
Essäer 91
Eugenius, Diakon 114
Eulogius Mönch, Veranlasser der Schrift an Eulogius 12
Eunomianer 55
Euphemius, Mönch 170
Eusebius, Feldherr 44
Eusebius in Thola, von den Sarazenen getöteter Mönch 35[5]
Evagrius Pontikus 5. 6[1]. 7. 12[6]. 14. 18. 21. 151. 174. Literarisches Verhältnis zu Nilus 175 f.
Evander 50

Falkenberg 174
Falko, Kurator 152
Faulhaber s. Zusätze

Digitized by Google

Faustinus 60
Faustus, Mönch 124
Feßler-Jungmann 3[2]. 11[3]. 15. 20. 24. 27. 37. 57. 58
Firmus, Aufseher 39
Florion, Mönch 134

Gainas 16. 17. 52. 53ff. 54
Gallus, Mönch 98
Gassisi 38[7]
Gaudentius Selariotes 80
Gelasius, Mönch 134
Genier 106[7]
Georgius Cedrenus 23
Georgius „der Sünder" 23
Gerontius, Mönch 103
Gigantius, Diakon 170[6]
Goar, Jakob 100[3]
Gothein, Maria 7
Graf 13
Gregor von Nazianz 4. 15. 22. 66. 68
Greßmann 14[5]
Grützmacher 95[1]. 135[7]
Guignet 71[2]

Hadrianus, Mönch 119. 133
Haidacher 5[5]. 15. 17. 27. 82. 85[1]
Harnack 43[6]. 83[3]. 112[4]
Hauck 22[2]. 105[3]
Hegesippus, Mönch 42
Heimbucher 11[6]
Helena 40
Helladius, Lektor 116
Hephästus, Rhetor 39
Hergenröther-Kirsch 86[3]
Herimus comes 39
Hero, ein Mönchsverehrer 134[1]
Herwegen 100[1]
Hesychius, Prokonsul 57
Hierius, Ratsherr 83[1]
Hieronymus 37
Hilarius, Mönch 120
Hilt 68[4]
Hölty 148[14]
Hörmann 43. 107[7]
Hoffmann 24
Holl 87[1]. 107[7]
Holstenius 12
Homöoteleuton 72
Hübner 76[4]
Hümmer 68[2]
Hypatius in Geth, von den Sarazenen getöteter Mönch 35[5]
Hymetius, Bischof 45

Isaak vom Kloster Salael, von den Sarazenen getötet 35[5]
Isidor von Pelusium 44[3]. 80. 83. 130[1]. 140[4]. 152. 173
Johannes Damaszenus 11
Johannes Klimakus 13. 22
Johannes, Mönch 124
Johannes, Primas, der Jüngere 41
Johannes, einer der beim zweiten Sarazeneneinfall getöteten Sinaimönche 34
Julianus, Mönch 121
Johannes Geometres (Κεραμεύς) 22. 23[1]
Jonas, Mönch 151
Irenäus 15. 49[1]

Kalchreuter 173[1]. 174[1]
Kallinikus, Mönch 115
Kandidianus, Heerführer 124
Kapito, Diakon 170[5]
Kappadocier 1
Kappitsch 5[1]
Karpion 49. 50
Kassian, Bericht über Sarazeneneinfall 37. 107. 141. 142. 151. 174, Verhältnis zu Nilus 176ff.
Kastor, Feldherr 149
Kihn 113[6]
Komasius, Mönch 20
Konstantin, Presbyter 16
Konstantinus, Staatsbeamter 42
Kopp 19[4]
Kranich 92[2]. 141[1]
Kronius, Presbyter von Nitrien 121[2]
Krottenthaler 10[6]
Krumbacher 5[4]. 65[1]
Kunze 23. 25. 26. 57. 58[1]. 82. 112[5]

Lampadius, Mönch 100
Lamprodychius, Archimandrit 138
Laurentius, Mönch 152
Leonidas Comes 48
Leukadius, Archidiakon 51
Letorius, Mönch 163
Leipoldt 83[3]
Limenius, Mönch 132
Lipomanus 29
Lucius, Tribun 47

Maas 73
Macedonianer 13
Makarius der Ägypter 64[2]. 141. 152
Makarius in der Wüste, von den Sarazenen getöteter Mönch 35[5]
Mansi 64[5]
Manichäus 50
Marianus, Mönch 109
Marcianus 8
Maria, Mutter des Herrn 56
Markus Aszetes 20
— Eremita 25[2]. 26[1]. 27[6]. 57[1]
— in der Wüste, von den Sarazenen getöteter Mönch 35[5]
Martinus, Kanzler 50
Mayer, Jul. 1. 171[5]
Meletius, Kanzler 161
Menander, Leibwächter 47
Mercati 14[1]
Meyer, Wilhelm aus Speyer 72
Modarius, Gotenheerführer 52[7]
Montmasson 170[3]
Morison 106[6]. 107[7]

Neander 2[1]
Nemertius, Mönch 152
— Staatsanwalt 56
Nestorius 57
Nikander, Kanzleibeamter 48
— Stylit 96
Nikaretus 40
Nikephorus Kallistus 18. 23. 25. 27. 28. 38
— Patriarch von Konstantinopel 65

Digitized by Google

Nikotychus, Diakon 108
Nilus der Jüngere von Grottaferrata 11. 36
Nirschl 20
Norden 71[2]
Novatian 59

Orestes, Schlosser 40
Origenes 51. 171
Olybrius, Priester 52
Olympiodorus, Eparch 63

Pachomius 95[1]
Palladius von Helenopolis 4[8]. 10. 105. 134[5]
— Mönch 114
Panegyrius, Diakon 46
Paulus, Mönch 122
— einer der beim zweiten Sarazeneneinfall getöteten Mönche auf dem Sinai 34
Pegasius Comes 42
PergamiusDezemprimus169
Petschenig 37[6]. 174[6, 7]
Pfeilschifter 52[7]
Philippus Scholastikus 61
Philo Illustrius 41
— Bischof 118
— 150[3]. 164
Philoromus Komes 119
Philoxenus, Archimandrit 111
Philumenus, Mönch 161
Philumenus Enkluse 96. 99
Photina, Aszetin 132
Photius 5. 18. 23
Pisimius, Mönch 104
Plato 47. 68. 150[3]. 164
— Martyrer 25. 41. 65
Pohle 68
Polychronius, Diakon 17
Posidonius von Lykopolis 105
Possinus 8. 24. 28[2]. 29
Priskus, Mönch 86[2]
Proklus in Bethrambe, von den Sarazenen getöteter Mönch 35[5]
Ptolemäus 28. 57
— Synkletus 55
Pythagoras 47

Quintilius, Kanzler 115. 151
Quintus Desertor, Subdiakon 109

Rauschen 107
Reitzenstein 7
Riedel 18[2]
Romanus, Bischof 59
Rothenhäusler 87[3]. 88[1]. 100[1]. 118[7]. 141[3]
Rufinus, Hesychastes 42

Sarapion, Abt 176. 178
Schiwietz 2. 3. 4[1]. 7[2]. 9[1]. 10. 21. 25[4]. 27. 31. 33. 37. 95[4]. 106[7]. 107[2]. 110[7]. 134[5]. 135[7]. 153
Schultze 53[1]
Schwartzlose 64[3]
Schweighäuser 18
Silvanus, Zönobit 120
Sophronius, Mönch 130
— Tribun 50
Sosipater, Tribun 119
Steitz 58. 61. 62. 63
Stiglmayr 64[2]. 77[1]. 89[2]. 135[2]. 152[1]. 171[4]
Stoffels 151[6]
Suaresius 11. 14. 18. 24

Taurianus, Expräfekt 41
Thalhofer-Eisenhofer 37[1]
Thaumasius, Mönch 126. 142
Theoderich der Große 52[7]
Theodor, Mönch 115
Theodoret, Mönch 104
Theodosius der Jüngere 8
— der Ältere 8
— der Große 52[7]
Theodula, Gönnerin der Mönche 134[1]
Theodulus, Bischof 44
— Priester bei der Kirche der Mönche auf dem Sinai 34
Theokles, Presbyter 45
Theoklianus 49
Theonas, Staatsmann 41[1]
Therinus, Mönch 131
Thiersch 22
Thomas, Mönch 13
Timotheus, Diakon 122
Tyrsos, Mönch 140

Überweg-Heinze 164[1]

Valens, Schreiber 43
Valentianer 49
Ven van den, Paul 13. 170[3]
Venustus, Mönch 121
Voltz 22

Weber 116[9]
Wees 16
Weis-Liebersdorf 13[1]
Werfer 22
Weyman 137[1]
Wotke 19
Wörter 21. 65.

Xanthippus, Diakon 45

Zenodorus, Dekan statt Diakon 17
Zielinski 7
Zeno, Oberratsherr 50
Zosimus, Verwalter 39
Zöckler 5. 7. 12. 20[1, 5]. 168[5]. 175. 178[1]

Digitized by Google

B. Sachverzeichnis.

Abendmahlslehre die, der griechischen Kirche 58[4]. 62[1]. 63[2]
Achamothfabel 49
Achtlasterformel 21
Affekte, Unterdrückung 169
Akoimeten 11
Altchristliche Städte und Landschaften 53[1]
Altersstufen, physische und ethische 162
Ameise 111
Anachorese und zönobitische Lebensweise 95. 97; Anachoretentum, nach Nilus dem Stadtleben vorzuziehen 93ff.
Anaphora 71
Ancyra 26
Antithese 71
Äonen 49
Apathie, als Kriterium zur Unterscheidung von Schriften des Nilus und Evagrius Pontikus 5. 6. 168ff.
Apollinarismus 56
Apophtegmata Patrum 28
Apostel, erste Mönche 88
Arbeit 116f.
Arianismus 13. 52ff.
Armenschutz 41
Armut, höchste 100f.; s. ἀκτημοσύνη ἄκρα; mittlere 100ff.; s. ἀκτημοσύνη μέση; niedrigste 100f.; s. ἀκτημοσύνη ἔντιμος καὶ πολυτίμητον
Arzt, in Krankheiten nicht sogleich beizuziehen 134
Aszeten, vorchristliche, drei Klassen 90f.; Aszetentum bei Origenes 171
Aufhauser 66[5]. 164[8]
Aufnahme in den Mönchstand 99
Auftreten, äußeres des Mönches 123

Baden, gemeinsames der Geschlechter 79
Baeumker-Hertling 70[8]
Barbareneinfälle 47
Begierlichkeit 149ff. = Konkupiszenz
Beharrlichkeit 161ff.
Beicht, Disziplinarmittel in den Klöstern 107; sakramentale 108ff; geheime 108
Bekenntnis, öffentliches 107
Betrachtung, Wesen und Zweck 110f.
Biene 111
Bilder in den Reden 72
Bilderfeinde 64
Bilderstreit in der griechischen Kirche 64[3]
Bilderverehrung 63f.
Böse das, Ursprung 50f.
Bußpriester 107

Chalcedonense 22
Charismen im Mönchtum 42f. 105
Chiasmus 71

Dämonen, Versuchungen und Gegenmittel 151ff.; Dämon des Überdrusses an der Fremde 154; der Eitelkeit 154; des Stumpfsinnes 155; der Traurigkeit 156; des Betruges 156; der Geldliebe 158; des Zornes 158

Ehebruch 39
Ehefrau, gequälte 42
Eheliches Zusammenleben des Nilus mit seiner Gattin gelöst 29: Gründe der Lösung 29f.
Ehelosigkeit der Mönche, Vorbild 131f.
Ehren, irdische 39
Eid 42
Einheit des Menschengeschlechtes 51
Einsamkeit 92ff.
Eintrittsjahr des Nilus auf Sinai 30f.
Eltern des Nilus 27
Elternliebe 41
Enklusen 96
Enthaltsamkeit = Ehelosigkeit 131
Entsagung (Umfang) 97f.
Enthusiasmus im Mönchtum 43
Erinnerung an Gott 127
Erdbegräbnis 80
Eucharistie, Empfang durch die Mönche 106; täglich empfohlen 110.
Eucharistielehre 61ff.
exclamatio 71

Fasten 50. 60. 117ff.; leibliches 119f.; geistiges 119[6]. 120; maßvoll 120
Fegfeuer 41[1]
Feindschaft 40
Fortschreiten, Pflicht 163
Frage, rhetorische 71
Fragmente, rhetorische 18; zum hohen Liede 18
Frauen, Verkehr 132
Furcht Gottes 127
Führer der Mönche: Eigenschaften 136ff.; Selbstprüfung 140; Erfahrung und Kampf 137f.; Kenntnis der Kampfmittel 139, der Ränke des Seelenfeindes 139; stufenmäßige Unterweisung 139; stete Überwachung der Schüler 139f.

Galatien, Vaterland des Nilus 25
Gastfreundschaft 135
Gebet 103ff.; Hauptarten 103; der Mönche für Laien 105: Gebetsstimmung 116
Geburtsort des Nilus 26
Geburtsjahr des Nilus 27

Digitized by Google

Geduld, Martyrium der 43; Lobpreis 135 f.
Gehorsam 130 f.
Geheimnisbewahrung 39
Geisterunterscheidung 153
Gesinnung, innere beim monastischen Streben 128 f.
Gestirne 113
Giatiavis-Formel 20
Glaitausschema 12
Glataitaus-Schema 20
Glatiaus und Glaitaus-Formeln = Formeln für die Reihenfolge der Achtlastergedanken 6
Gnostizismus 49 f.
Gnosis, Mitarbeiterin des Gebetes 104; Gebetsfrucht 104
Gottesdienst der Sinaimönche 32 f.
— -zeit 116
Gottesliebe, ihr Kriterium 133

Hauptsünden, acht 6. 141 ff.
Hartherzigkeit, eines Bischofs 44 f.
Heidentum: Urteil im allgemeinen 47; Götter- und Götzenopfer 47; Dämonendienst 47; Rabenfang 47; Vogelflug 47; Magie 48; Fatum 48
Heimsuchungen Gottes bei Priestern 45
Heiligenverehrung 65
Hindernisse des monastischen Lebens 140 ff.
Hippodrom 42

Jungfräulichkeit = Keuschheit 131

Kentonion 124
Keuschheit 131 f.; Schwierigkeit 132; zweifach 132; Gottesgabe 132
Kinder des Nilus 28
Kirche, Verhältnis des Mönchtums zu ihr 43
Kleidung der Sinaimönche 32; der Mönche überhaupt 123 f.; Symbolik 124
Klementinen 15
Knien 61
Kniebeugung 116
Konstantinopel 27. 53 [1]
Kynismus 91
Kirche der Mönche auf dem Sinai 31
Kreuz im Presbyterium 64

Laien, Verhältnis des Nilus zu ihnen 38 ff.
Leben im Geiste, Sterben im Fleische 166 ff.
Lesung, heilige 113 ff.
Langmut 136
Liegen auf dem Boden 122
Liegen auf Sack und Asche 60
Lippenbekenntnis 60
Liebe Gottes 125 f.
Literatur, schöne 77 f.

Manichäismus 50 f. 68
Medizinische Kenntnisse des Nilus 81
Meer 112
Meteoraklöster 16
Mißhandlung von Verehrern des Märtyrers Plato 41
Mitte, rechte, Axiom vom ganzen Mönchtum 173 f.
Mond 113
Mönchtum, Würde 42; erste Mönchsgemeinde 89; anfänglich alle Menschen berufen 89; Wesen und Stiftung 87 f.; Martyriumsidee im Mönchtum 43; Motive 126 f.
Münzen bei den Sinaimönchen nicht vorhanden 32

Nachahmung der göttlichen Natur 164
Nachtwachen 60
Nahrung der Sinaimönche 31 f.; Zeit des Essens 32; Nahrung der Mönche im allgemeinen 117; den einzelnen angemessen 118
Naturbetrachtung; dreifach 111; ohne rationalistische Überspannung 112 [5]; ethische Erfordernisse 113
Nächstenliebe: Kriterium 133; verzeihendes Gebet 133; schonendes Verhalten 133; Hilfe für kranke Brüder 133 f.; Rezept für kranke Mönche 134
Neujahrsfeier 80
Nestorianismus 57 ff.
Nicäa, 2. Konzil 63
Nicaeno — Constantinopolitanum 27
Nitrische Wüste 2. 124
Novatianismus 59 ff.

Oberer, Nilus 33
Opferfeier 106; Zeit 107
Origenismus 51 f.

Parallela Sacra des Johannes Damaszenus 11
Paränese des Nilus an den Mönch Thomas 13
Pelagianismus des Nilus 67
Peristeria, Schrift des Nilus 3 [1]; wohltätige Dame in Konstantinopel 3
Philosophie, griechische 7
Platonismus 91
Polysyndeton 71
Polytheismus 49
praefectus praetorio 28 [2]
— urbis 28
Presbyterium, Ausschmükkung 64
Priester, Erfordernisse 44; Urteil darüber 44
Priesterweihe des Nilus und Theodulus 38
Profeß s. ἐπάγγελμα 99 f.
Protektion 39
Psalmengebet, Arten 115
Psalmenkommentar von Nilus begonnen 3
Pythagoräismus 91

Quietismus 162

Rhythmus 6

Digitized by Google

Ruhe s. ἡσυχία, ἡσυχάζειν 120 f.
Ruhmsucht 129

Sarazeneneinfall, erster, auf Sinai 33, zweiter 33 ff.; Anspielung darauf 159[6]; Zeit 37
Satzparallelismus 72
Satzschluß, akzentuierter 72 f.
Schlaf 122. Schlafstätte 122
Schlange 113
Schrift Hl. 113 ff.
Schriften des Nilus, verlorene 18; unechte 18 ff.
Schwalbe 112
Schweigen 121 f.
Semipelagianismus des Nilus? 65 ff.
Sinne, die fünf 81[3]
Sklavenbehandlung 41
Speisegenuß: Rücksichtnahme auf kranke Mönche 134[3]
Stadtpräfekt von Konstantinopel 27
Stammeltern, vorweltlicher Sündenfall 52
Standesgewand des Mönches 99
Sterne 112
Stoiker 150[4]; ihre Apathielehre 171
Stoizismus 91
Stolz 148 f.
Strafausmaß, göttliches 46
Strenge, allzugroße eines Bischofs 45
Sünde 141 f.; Sieg über sie 169

Tabennitische Klöster 10
Taube 113
Teleologie der Versuchungen 159
Theater 19. 42
Thecue, Dorf 37
Theodulus, Entführung 34
Theogonie 49
Todesjahr des Nilus, vermutliches 38
Trauer, übermäßige um Tote 40 f. 41[4]
Traurigkeit 146
Trägheit 146
Trichotomismus, scheinbarer des Nilus 68 ff.
Tugenden, die drei göttlichen, Prinzip und Grund des monastischen Strebens 125; Tugendübung, positive 170
Turteltaube 112

Unmäßigkeit 142 f.
Unzucht 39. 143 f.

Verähnlichung mit Gott 164 ff.
Vergleiche 72
Versuchungen, dämonische und Gegenmittel 151 ff.; auf die äußeren Sinne wirkend 152; ihre Formen 152 f.; innere Versuchungen 153 ff.; Wirklichkeit der Vexationen nach Nilus 153; Teleologie 159
Vollkommenheit, monastische, Haupttypen 163 ff.
Vorsehung, Erinnerung daran 40

Wachen 122 f.
Weltflucht, nicht in absolutem Sinne gefordert 149. 149[7]
Weltleute: Verkehr mit ihnen 132
Wohnungen der Mönche auf Sinai 31
Willensfaktor, Betonung bei Nilus 66

Zahlensymbolik 4
Zeit, Wert derselben 163
Zeitschriften:
Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse 174[4]
Acta philologorum Monacensium 22 f.
Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens
Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 70[8]
Bibliothèque de la Faculté philosophie et lettres de l'université de Liège 13. 170[3]
Biblische Studien 85[1]. 113[6]
Biblische und kirchenhistorische Studien 5[7]. 7[3.4]. 12[8]. 20[1.5]. 168[5]. 178[5]
Byzantinische Zeitschrift 22[5.6]. 23[1]
Revue Bénédictine 5[8]. 147[3]
Revue, theologische 14[6]
Chrysostomica 15[3]. 16[6]. 17[1]. 27[7]. 82[3]. 85[1]
Échos d'Orient 170[5]
Jahrbücher für deutsche Theologie 58[3]. 62[1]. 63[2]
Katholik, Der, Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben 9[1]. 33[4]
Oriens christianus 38[7]
Stimmen aus Maria Laach 64[2]
Texte und Untersuchungen von Harnack 14[5]. 83[3]
Theologie und Glaube 77[1]. 151[6]
Weltgeschichte in Karakterbildern 52[7]
Straßburger theologische Studien 132
Theolog.-prakt. Monatsschrift 64[2]. 89[2]. 135[2]
Wiener Studien 19
Wochenschrift für klassische Philologie 16
Zorn 145 f.
Zusammenkünfte d. Mönche auf Sinai 31

Digitized by Google

ἀγνεία = σωφροσύνη 132[1]
ἀδελφότης 87
ἀκηδία 146
ἀκτήμων 145
ἀκτημοσύνη, ἄκρα ἡ 100 f.
ἀκτημοσύνη, μέση ἡ 100 f.
ἀκτημοσύνη ἔνυλος καὶ πολυκτήμων ἡ 100 f.
ἀνακεχωρημένον βίον 87
ἀναχώρησις 87
ἀπάθεια 168 ff.; ἀπαθής 168; ἐμπαθής 169[1]
ἀποταγή 130[1]
ἀποτάξασθαι καὶ τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ταῖς αἰσθήσεσι 97[3]
ἀρετή 169[1]
ἀρχιμανδρίτης 87
ἀσκητήριον 87
ἀσκητής 87

γαστριμαργία 142
γνῶσις 87[3]
γνωστική, ἡ 87. 88
γονυκλισία 106

δεήσεις 106
διδάσκαλος 138

ἐντεύξεις 106
ἐξομολόγησις, ἐξομολογεῖσθαι 108 f.
ἐπάγγελμα 99
ἔργῳ-λόγῳ 140
ἐρημία, ἡ 87
ἐρημικὸν βίον, τὸν 87
ἔρημον τήν 87

εὐκτικὴν λειτουργίαν 103
εὐχαριστίας 106
εὔχεσθαι, σταυροειδῶς 105

ἡσυχία 120; ἡσυχάζειν 120

Θεοτόκος ἡ 27[3]. 58
Θεοτόκος ἡ Μαρία 59
θεωρία ἠθική, — φυσική, — θεολογική 111
θεωρητική ἡ 88

κανονικαί (sc. γυναῖκες) 132
κέλλιον τό 87
κενοδοξία 147
κοινόβιον 87
κοινοβιώτης 87
κοινωνεῖν 106[3]
κοσμικαί (sc. γυναῖκες) 132

λύπη 146

Μάγνα 11
μάνδρα 87
μοναδικὸν βίον 86
μονάζοντες οἱ 87
μοναστήριον 87
μοναστικοῦ, βίον τοῦ 87
μοναχικὸν μετερχόμενοι βίον 87
μοναχικὸν πρᾶγμα 87
μονήρης βίος ὁ 86
μώνωσιν τὴν ἐπιλέγεσθαι 92[1]
μώνωσιν τὴν ἀσπαζόμενοι 92[1]
μυστήρια 106

ξενιτεία 154

οἰκονόμος 87
ὁμολογία 100
ὀργή 145

παρθενία 131
πατήρ 87
πλάνος 156
πορνεία 143
πρᾶξις ἡ 87[3]
πρακτική ἡ 87. 88
πρακτικοί 91
πράξεις ἐμφιλοσόφους 86
προσευχάς 116
προστασία 137

σύναξις 116 f.
σύναξις τελεῖται 107
συνθήκη 100
σωφροσύνη = ἁγνεία 132[1]

τρόπος πρακτικός — θεωρητικός 103

ὑπερηφανία 148
ὑποταγή 130[1]
ὑποταξία 130[1]

φιλαργυρία 144. 158
φιλοσοφία 86 u. ὃ
φιλοσοφίαν πνευματικήν 86
φιλοσοφίας, τὰ τῆς ἀληθινῆς δόγματα 86

χαμενία 122

Digitized by Google

Berichtigungen und Zusätze.

S. 4 A. 9: 1168 st. 1165.

S. 17 A. 2: 345 st. 245.

Zu S. 18 Z. 14 v. o.: Über Handschriftliches zum Hohenliedkommentar des Nilus sowie zum Prediger vgl. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatenen ö., bes. S. 34. 148.

S. 25 Z. 5 v. u.: *Γαλάτης* st. *Γαλάτῃρ*.

S. 34 A. 1 ist 629 A beizufügen.

S. 41 A. 2: 328 st. 308.

S. 43 A. 3: 421 st. 42; A. 8: 180 st. 327. D. ist zu streichen.

S. 52 A. 7: Theoderich st. Theodosius.

S. 66 A. 6: *τὸ* st. *τὸν*

S. 79 A. 4: *βότρυν κτησάμενοι*; 296 st. 236.

S. 80 A. 1: *αὐτὸ* st. *αὐτὸν*.

S. 83 A. 3: Harnack, Texte und Untersuchungen XXIX st. XIV.

Zu S. 125: Über die Bedeutung der Liebe für die christliche Vollkommenheit nach der Lehre des Chrysostomus vgl. neuestens Baur, Chrysostomus O. S. B., Das Ideal der christlichen Vollkommenheit nach Chrysostomus, Theologie und Glaube (6. Jahrgang) Heft 7 (1914) 564 ff., bes. 570 f.

S. 129 Z. 2 v. o.: Gebaren st. Gebahren.

Zu S. 173 Z. 4 v. u.: Über die Verwendung des Axioms von der richtigen Mitte in patristischer und scholastischer Philosophie sowie in der mittelalterlichen Dichtung vgl. Hermanns Wilhelm, Über den Begriff der Mäßigung in der patristisch-scholastischen Ethik von Clemens von Alexandrien bis Albertus Magnus. (Mit Berücksichtigung seines Einflusses auf die lateinische und mittelhochdeutsche Poesie.) Inaugural-Dissertation, Bonn 1913.

S. 174 A. 4 ergänze nach Ponticus: Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse. Neue Folge, Bd. XIII Nr. 2, Berlin 1912.

Zu S. 178 Z. 14 v. u.: Das Gesagte dürfte nicht entkräftet werden, wenn wir noch darauf hinweisen, daß Nilus zuweilen seine Ausführungen durch kurz markierte Tugendbeispiele aus der Mönchsgeschichte illustriert oder durch gedrängte Aussprüche bewährter Geistesmänner erhärtet und ergänzt. Dabei unterläßt er regelmäßig seine Quelle namentlich anzuführen und gebraucht dann Wendungen, wie: *παρὰ τοῖς θεοφόροις ἀνδράσι* 236 D, *ὁ ἔμπειρος πατὴρ ἔλεγεν* 392 C, *ἐκ τῶν ἤδη πρὸ ἡμῶν τοῖς ἁγίοις ἀνδράσι πεπονημένων γραφῆς* 368 C; *λογίζονταί τινες τῶν κεκανονικότων τῆς προσευχῆς τὴν τάξιν* 441 B; *ἦλθεν εἰς ἡμᾶς* de orat. 1189 D, *ἔγνωμεν* 1192 A; *ἀνέγνωμεν* 1192 B. Nur zweimal nennt Nilus seine Quelle, wenn er de orat. 1192 A auf die Tabennitischen Mönchsviten hinweist und im Traktat ad Eulogium eine Erzählung des hl. Bischofs Epiphanius über die Dämonenaustreibung anführt, ebd. 1128 D.

Digitized by Google

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 22. Decembris 1914.

Dr. Hasenkamp
Vicarius Eppi Glis.

No. 10284.

Digitized by Google

Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét. Octobre 1912, p. 309: „. . . une importante étude qui intéresse à la fois l'histoire de l'exégèse et l'histoire de l'art chrétien."

Die christliche Kunst, Februar 1913, S. 24: „Reiches und interessantes Material hat emsige Forscherarbeit zu einem stattlichen . . . Band zusammengetragen."

Literarische Rundschau (Freiburg i. B.) 5, 240—42 (C. M. Kaufmann): „Eine glänzende Inauguration eines neuen wissenschaftlichen Unternehmens . . . Jedenfalls verdient die mustergültige, überaus fleißige Arbeit, der wir die Lösung eines dem Theologen wie dem Kunst- und Kulturhistoriker gleich interessanten Problems danken, Beachtung weit über den Kreis hinaus, an welchen sich die Beiträge zunächst wenden . . . Druck, Papier und illustrierte Ausstattung sind vorzüglich."

Literarisches Zentralblatt 5 (1913): „In einer Zeit, wo in der Kunstforschung die archäologische Seite der Denkmäler ungebührlich zurücktritt, ist eine so vorzügliche Leistung ganz besonders zu begrüßen . . . Man findet sich vielfach in ganz unbekanntem Lande."

Theologisches Literaturblatt (Leipzig) 14 (1913), 322: „Eine neue Folge kirchen- und kulturhistorischer Monographien wird durch diese glänzend ausgestattete Publikation würdig eingeleitet."

Heft 3:

Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. (1913) 218 ff.: „Ce volume comprend deux dissertations très soignées, l'une, plutôt juridique et ascétique, . . . l'autre . . . plutôt historique . . . l'étude du P. Rothenhäusler constitue un commentaire aussi savant que pénétrant du chapitre 58 de la Règle de Saint Benoît . . . Jamais rien de pareil n'avait été tenté . . . la question de droit donne lieu à une enquête littéraire admirablement conduite . . . Il faut lire les pages substantielles dans lesquelles le R. P. analyse méthodiquement cette notion capitale de la conversatio morum . . . Dans la seconde dissertation, non moins docte . . . le P. Herwegen . . . commente à merveille les pièces déjà publiées (des formules de la profession bénédictine). Son étude de la vieille petitio monachorum de Flavigny (p. 14—32) est un chef-d'œuvre de lucidité et finesse."

Der Katholik 6 (1913): „Die beiden Abhandlungen sind nicht bloß für die Geschichte des Ordens, sondern auch für die Geschichte der Aszese, für Moral und Kirchenrecht von weittragender, klärender Bedeutung."

Revue bénédictine (1913), 4*, Bulletin d'histoire Bénédictine: „C'est un excellent chapitre d'ascetique, riche en textes heureusement recueillis et groupés . . . le travail de D. Herwegen est un intéressant chapitre de l'histoire interne de l'ordre bénédictin."

Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte XXXIII, Kanonist. Abt. 3. H. S. 378 ff. (U. Stutz): „[Rothenhäuslers Studie] macht der Gelehrsamkeit und dem feinen Forscherspürsinn des Verfassers alle Ehre Ihr Hauptinhalt und ihr Hauptverdienst ist die Aufklärung des Ausdrucks und Begriffs: Conversatio morum. Rechtshistorisch sicheren Boden betreten wir mit der Studie von Herwegen. In der vorliegenden Schrift wandelt er . . . auf Bahnen weiter, die er s. Z. zuerst in seiner bekannten Schrift über das Pactum des hl. Fruktuosus mit großem Erfolg betreten hat . . . Den Nachweis der ursprünglichen Dreigliedrigkeit der benediktinischen Profeß, die Deutung von: conversatio und seines Wandels in: conversio und vor allem die Geschichte der Profeßformel, wie sie uns hier vorgeführt wird, halte ich in der Hauptsache für gesichert. Wir stehen vor einem vielversprechenden Anfang. Möchten ihm Fortsetzungen ähnlicher Art beschieden sein."

Heft 4:

Köln. Volkszeitung (16. Oktober 1913. A. Schulte): „Heisterbach erhielt vor einigen Jahren durch F. Schmitz sein bis zur Aufhebung reichendes Urkundenbuch, nun hat ein jüngerer Theologe und Historiker, Dr. H. Pauen, die Wirtschaftsgeschichte des Klosters geschrieben, die zurzeit für andere Klöster mustergültig ist und auch die Verhältnisse der rheinischen Klöster Kamp, Altenberg, Eberbach, Himmerod und Marienstatt zum Vergleich heranzieht."

Digitized by Google

DER
HL. NILUS SINAITA

SEIN LEBEN UND SEINE LEHRE VOM MÖNCHTUM

VON

DR. THEOL. FRIEDRICH DEGENHART

MÜNSTER IN WESTF. 1915
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02858 5399

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02858 5399

Digitized by Google

Digitized by Google